Zur
Relativität des Erkennens.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei

der hohen philosophischen Fakultät

der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

eingereicht und mit den beigefügten Thesen verteidigt

am 9. August 1894

von

Emil Koch, cand. theol.,
Velbert (Rhld.)

Bonn,
Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi.
1894.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Meinen lieben Eltern.

Einleitung.

Das Relativitätsproblem nach Interesse, Aufgabe und Geschichte.

Die vorliegende Untersuchung hat sich Grenzen gesteckt, die vorher vom Verfasser nicht beabsichtigt waren. Lag es vorher in seiner Absicht, im Anschluss an die Publikationen Bonatellis über die Wahrnehmungstheorie[1]) und deren Kritik durch Cesca[2]) sich von neuem an dieser alten Meisterfrage zu versuchen, so zeigte es sich doch bald, dass der Schwerpunkt auf die im Thema gestellte Schwierigkeit fallen musste. Das war der Grund, weshalb der Verfasser seine Arbeit beschränkte.

Dass das so begrenzte Thema auch noch immer ein volles Interesse beanspruchen darf, braucht nur gesagt zu werden, um sofort einzuleuchten, ist doch in der ganzen Geschichte der Philosophie der Beleg dafür gegeben, dass man einer Relativität des Erkennens nicht nur die Absolutheit des Erkennens, sondern auch die der Erkenntnis entgegenzustellen sich bemüht hat, ist es doch auch das Bestreben des Erkennens überhaupt, etwas von der Meinung des Individuums Unabhängiges, etwas Normgebendes, für eines jeden Einsicht Normales, Allgemeingiltiges aufzustellen, mag man es nun mit Idee, Begriff, Gesetz oder sonstwie bezeichnen. Am deutlichsten liegt das ja in der Ethik auf der Hand.

Zunächst werden wir uns natürlich mit den bisherigen Definitionen der Relativität des Erkennens behelfen und sie näher untersuchen. Selbstverständlich wird sich die Arbeit hiermit nicht zufrieden geben können; wir werden weiter versuchen müssen zu bestimmen, wie das Bewusstsein von einer Relativität unseres Erkennens in uns zustande kommt und im Anschluss daran, was es in letzter Instanz bedeutet.

Schon frühe ist man auf die Relativität des Erkennens aufmerksam geworden. Das Zeitalter der Sophisten hat hierin, wenn auch nicht den 1., so doch den entscheidenden Schritt gethan. Protagoras sagt etwa: „Alle menschliche Erkenntnis ist relativ. Sie hat nur einen vorübergehenden Wert, den Wert der momentanen Erscheinung. Da es nun ferner kein anderes Erkennen giebt als das, welches uns in der Erscheinung des Wahrnehmungsinhaltes gegeben ist, so ist überhaupt alles Erkennen relativ, denn keine Wahrnehmung erreicht das Ding selbst.“ Natürlich musste die neue Erkenntnis, in der grösstmöglichen Präzision ausgesprochen, zunächst einen verwirrenden Einfluss in einer allgemein erregten Zeit hervorrufen. Diese Sätze verdanken ja auch ihre Entstehung und grobe Formulierung mehr dem gewaltigen Eindruck, den die Einsicht in den Mangel der bisherigen Erkenntnis hervorrufen musste, als einer entwickelten Überlegungskunst. Die Sinnestäuschungen, die Bedingtheit der Erkenntnis durch den Zustand des Subjekts und Objekts bilden hierbei das hauptsächliche Beweismaterial (cfr. die 10 Tropen des Aenesidemus, die dasselbe später zusammengefasst und in entwickelterer Gestaltung bringen). Selbst die grossen Systematiker aber, die des Protagoras Thesen durch die Trennung der Wahrnehmung von dem „höheren“ Denken einschränken,

kommen nicht um die Relativität der Wahrnehmungserkenntnis herum. So entsteht die erste eingehende Kritik des Dingbegriffs bei Democrit[3]). Er unterscheidet schon zwischen den verschiedenen Eigenschaften des Dinges, zwischen denen, die ihm *ετεη* und denen, die ihm *νομῳ* zukommen — wir würden sagen: zwischen den primären und sekundären Qualitäten des Dinges. Es dauerte nun allerdings lange, bis diese Kritik der Qualitäten durch Berkeley ihren massgebenden Abschluss erhielt, bis man erkannte, wie beide Qualitätengruppen miteinander stehen und fallen. Mit dem Dingbegriff war vor allem auch der Begriff der Materie und des Raumes erschüttert. Der ausgedehnte (Raum) Stoff (Materie) war und ist ja für das naive Bewusstsein das Ding. Zugleich drängte nun auch das erkenntnistheoretische Problem zur vollen Entwicklung. Sensualismus und Rationalismus kehrten ihre Spitzen heraus gegen einander. Der „Kampf um die eingeborenen Ideen", insonderheit Humes Kritik am Substanz- und Kausalitäts-Begriff hatten einmal das zur Folge, dass man nicht mehr „Sinnlichkeit" und „Verstand" gegen einander als niederes und höheres, verworreneres und klareres Erkennen abstufte, sodann auch das, dass man den Wert der Erkenntnis nicht mehr auf psychogenetischem Wege feststellte, sondern durch eine „Kritik der Vernunft". Beide Folgerungen stehen ja in einem festen Zusammenhang. Man sieht das ganz deutlich bei Kant. Wenn es ihm nicht recht gelingen will, die Kluft zwischen den reinen Anschauungsformen und Verstandeskategorieen in genügender Weise auszufüllen — denn man begreift nicht, wie diese dazu kommen auf jene bezogen zu werden — wenn er weiter diese beiden Gruppen durch den Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität

charakterisiert, wonach die Kategorieen als die Gesetze erscheinen, nach denen der Verstand sich des durch die Sinnlichkeit ihm dargebotenen Stoffes bemächtigt, so wird klar, dass auch bei ihm die Kategorieen als die „Funktionen“ des Verstandes noch etwas von dem Eingeborensein an sich tragen.

Das Absolute als das Transcendente und die Beweise für dasselbe: Cesca, Bergmann und Uphues.

In der gegebenen geschichtlichen Entwicklung liegen alle Züge, die eine Darlegung der Relativität des Erkennens zu befolgen hat. Den Ausgangspunkt der Untersuchung hat demnach immer die naive Welterklärung und Weltanschauung, der naive Realismus zu bilden. Wir werden uns natürlich auch mit allem, was aus ihm modifiziert in andere Systeme übergegangen ist, zu beschäftigen haben. Ferner erhellt auch die richtige Methode aus dieser Entwicklung. Es kann nicht darauf ankommen, die Erkenntnis aus den beiden „Stämmen“ Sinnlichkeit und Verstand zusammenzusetzen und in dem ersten etwa den relativen Faktor zu suchen, im Gegenteil, es gilt die Einheit des Erkenntnisprozesses (der „Vernunft“) zu fassen und darzuthun, wie wenig die naiven Begriffe dazu taugen, diese Einheit zum Ausdruck zu bringen. Zu entwickeln, wie dies näher im Einzelnen gemeint und verstanden ist, das ist unsere Aufgabe.

Der naive Realismus war und ist, wie wir sahen, der Ausgangspunkt aller Erkenntnis. Ihm ist der Dingbegriff (Substanz) das, was die Absolutheit der Erkenntnis verbürgt. Als nun die Kritik an den

primären und sekundären Qualitäten durchdrang, suchte man bei ihm seine Hülfe und griff zum „Ding an sich". Was immer wieder zu solchen Aufstellungen und Rettungen eines transcendenten Bestandes treibt, ist der Tastsinn [4]). Neben ihm ist natürlich auch der Gesichtssinn ein Hauptfaktor für das Zustandekommen der Raum- und Körpervorstellung. Auch muss er ja in den meisten Fällen jenen ersetzen, weil er leichter fungiert infolge der unverhältnismässig geringeren Anzahl von Bedingungen, unter denen eine Gesichtswahrnehmung entsteht. Doch muss man bei Bestimmung des Körperlichen zunächst immer auf den Tastsinn rekurrieren, weil das Körperliche zunächst immer das Tastbare ist und die Vorstellung des Körperlichen nur auf dem Wege der Association mit dem Gesichtssinn verknüpft ist. Ist aber einerseits der Tastsinn der Faktor, vermöge dessen wir die Vorstellung des Körperlichen als eines Undurchdringlichen bilden, so ist er andrerseits auch geradezu der Verführer, in irgend einer Weise das, was wir unter der Materie gewöhnlich meinen, und im Zusammenhang damit den Raum als seiend, d. h. als absolut zu retten. Dies Motiv ist bei Democrit die Triebfeder, den Atomen Ausdehnung (Gestalt, Grösse) zuzuschreiben, bei Descartes, wenn er meint, von der Ausdehnung als etwas realiter Seiendem liesse sich eine „klare und deutliche Vorstellung" bilden, und auch den Physikern heuztutage ergeht es ja noch so, dass sie ihren „Kraftpunkten" (den Resten der Undurchdringlichen) „Wirkungssphären" (Reste des Raumes) umlegen. — Neuerdings versucht man noch auf anderem Wege zu etwas Transcendentem zu gelangen. Wir können hier dreierlei Versuche unterscheiden. Erstens die Begründung des Transcendenten als der zweiten Existenzweise. Cesca

argumentiert etwa so[5]): „Die Unabhängigkeit der Existenz des Objekts muss deshalb zugegeben werden, weil die Sinneswahrnehmung sine ulle meo consensu (Descartes), ja gegen meinen Willen zustande kommt. Vom Objekt der Vorstellungen darf man hier allerdings nicht ausgehen, weil die Einbildung zeigt, dass die Wahrnehmung eine subjektive Synthese der Empfindungen ist: nur ein subjektiver Zustand wird wahrgenommen. Aber in der Wahrnehmung haben wir Beziehungen auf ein Ding an sich, und indem wir in der Wahrnehmung bleiben, ohne aus ihr heraustreten zu können, sind wir gezwungen, etwas von ihrem Objekt Verschiedenes zu setzen. Es giebt 2 Existenzweisen, deshalb ist auch das Ding an sich ausserhalb des Bewusstseins zu verlegen.“ Offenbar ist aber hier die zweite Existenzweise, die sich aus den Beziehungen der Wahrnehmung auf das Ding an sich ergeben soll, vorausgesetzt. Abgesehen davon, dass man über diese „Beziehungen“ sehr streiten könnte, genügt auch das Prinzip der Kausalität nicht, um jene Kluft der beiden Existenzweisen zu überbrücken. In der Argumentation Cescas haben wir die Meinung des gewöhnlichen Bewusstseins vor uns, das dem Transcendenten ein von der Vorstellung unabhängiges, zweites Sein unbedingt zuschreibt. Bewusstsein und Ding haben eben zwei verschiedene Existenzweisen, das macht ihren charakteristischen Unterschied aus. Dem gegenüber aber ist ferner geltend zu machen, dass „die Erkenntnis des Zusammenhangs des Bewusstseins mit dem Transcendenten natürlich nicht darin besteht, dass das Bewusstsein in das Transcendente selbst hinüberlange, oder sich über sich selbst hinaus erstrecke und die so gewonnenen Gebilde mit dem Transcendenten vergleiche“[6]). Das Transcendente wäre doch wieder

nur etwas anderes als „die so gewonnenen Gebilde“ u. s. f. Im ganzen genommen steht diese Theorie allerdings über der, die das Ding an sich dem Substrat der Erscheinungen gleichsetzt, weil sie immerhin eine psychologische Begründung des Transcendenten versucht.

Zweitens die Begründung des Transcendenten aus der innern Wahrnehmung. J. Bergmann[7]) ist der Vertreter dieses Versuches. Auch ihm ist die Metaphysik „die Wissenschaft vom Seienden, inwiefern es ist.“ Aber das Sein findet sich nach ihm „von vorne herein“ in jeder Vorstellung und kann aus keiner hinweggenommen werden. „Die Wirklichkeit und die Möglichkeit der Existenz eines Dinges sind allerdings blosse Wertbestimmungen der Vorstellung desselben, die Existenz selber gehört zum Inhalte der Vorstellung.“ (pg. 6.) Er macht diese Aufstellung im Gegensatz zu Kant, dem das Sein weder ein Prädikat des Dinges, noch ein solches der Vorstellung ist, dem das Prädikat der Existentialsätze, das der Subjektsvorstellung beigelegt wird, das „Gültigsein“ ist. Der Seinsbegriff ist also bei Bergmann (gegenüber Kant) mehr psychologisch begründet. In Verfolgung dieser Grundgedanken sucht er dann die Bestimmung des Dinges an sich in dem allgemeinen Prädikat des Bewusstseins, der Eigenschaft, die wir aus der Wahrnehmung vom Seienden, aus der inneren Wahrnehmung[8]) gewinnen. Jedes Ding an sich ist ein Ich[9]). Es würde sich dann allerdings fragen, ob hier die Bezeichnung „Ding an sich“ noch am Platze ist. Für Bergmann existiert ja schon nicht mehr die scharfe Scheidung von Dingsein und Bewusstsein, und dabei soll doch das Ding an sich gerade etwas konstatieren, was vom Bewusstsein verschieden ist.

Drittens die psychologische Begründung des Transcendenten ohne Rücksicht auf die Existenz desselben. Wir haben hier im Auge G. K. Uphues[10]). Er sagt: „Wir vergegenwärtigen uns in den Empfindungen und den darauf sich aufbauenden Vorstellungen" das Transcendente „als etwas vom Bewusstsein überhaupt Verschiedenes." „Die Annahme, dass das in den Empfindungen (und den darauf sich aufbauenden Vorstellungen) vergegenwärtigte Transcendente existiert, ist, sofern sie von einem bestimmten Bewusstsein zu einer bestimmten Zeit gemacht wird, und also zu ihm gehört, eine Thatsache des Bewusstseins, sofern sie von allen entwickelten Bewusstseinen ..... gemacht wird und also zu ihnen gehört, ein Gesetz des (menschlichen) Bewusstseins". pg. 93. Der Beweis der wirklichen Existenz des Transcendenten wird auch von ihm der Methaphysik anheimgegeben. — Die beiden Extreme in der metaphysischen Beweisführung, die zugleich derselben eine psychologische Basis zu geben versuchen, haben wir vorher in 1) und 2) wiedergegeben. Was diese dritte Ansicht angeht, so müssen wir zunächst die Mittel zu einer Kritik derselben noch gewinnen. Die Schwierigkeit liegt natürlich in der „Vergegenwärtigung" des Transcendenten im Bewusstseinsvorgang.

Die Relativität des Erkennens.

1. Darlegungen bei Bonatelli.

Die Hauptaufgabe dieser Arbeit soll es sein, mehr in psychologisch-logischer Weise die Relativität des Erkennens nachzuweisen[11]). Den Ausgangspunkt nehmen

wir dabei bei den Definitionen der Relativität, wie sie Bonatelli leider in allzu knappen Sätzen zusammengestellt hat[12]). Es sind deren drei. Die erste ist Bain[13]) entnommen: „Wir sind niemals bewusst, wenn wir nicht Übergang oder Wechsel erfahren; das ist es, was wir Gesetz der Relativität genannt haben". Dass zwei Eindrücke vorhanden sind, die auf einander folgen und von deren Spannung wir eine Erfahrung machen, das bringt das Bewusstsein hervor. Zugleich ergiebt sich aus der Notwendigkeit dieser Aufeinanderfolge, der Bedingung alles Bewusstwerdens die Relativität des Erkannten. Das Erkannte ist beeinflusst von der Spannung der beiden Eindrücke. Erläutert wird die These an den gegensätzlichen Empfindungen von warm und kalt, schwarz und weiss, hell und dunkel u. a. m. Diese Definition lässt uns oft im Stich. Wenn erst der Wechsel der Eindrücke das Bewusstsein wach ruft, wenn das Bewusstsein der Verschiedenheit oder die Unterscheidung das Eigentümliche des Bewusstseins ausmacht, wie kommt man denn aus dem Bewusstsein der blossen Verschiedenheit zu der Erkenntnis der Eindrücke selbst? Wie kommt man von der Auffassung einer Beziehung, die man von zwei Empfindungen hat, zur Erkenntnis der Empfindungen selbst? Das meint doch Bain auch nicht, dass das Erkennen im Auffassen der Beziehung zwischen zwei aufeinanderfolgenden Eindrücke liege, nein — weil diese Beziehung aufgefasst wird, deshalb erkennen wir die Eindrücke, wenn auch diese Erkenntnis relativ ist. Bain spitzt hier die ganze Frage auf die nach der Entstehung des Bewusstseins zu. Dass man von dieser höchst unsichern Unterlage nicht so schnell weiterkommt, liegt auf der Hand, und wenn wir auch im Anfang versucht haben, aus seinen Grund-

gedanken die Relativität des Erkannten abzuleiten, so müssen wir doch jetzt zugeben, dass in der Theorie selbst keine Gründe für diese Aufstellungen vorhanden sind; sie sieht die Schwierigkeiten nicht, die ihr Ausgangspunkt ihr für die Behandlung unserer Frage bereitet. Mit dem Ursprung des Bewusstseins ist zunächst überhaupt noch nichts über seinen Wert und den Wert seines Inhaltes ausgesagt, zumal aber dann nicht, wenn jener Inhalt überhaupt nicht nachgewiesen und aufgestellt werden kann.

Doch wir verlassen vorläufig diese These, um dann später die Art, wie sie in beschränkter Weise aufrecht erhalten werden kann, aufzuweisen. Einen festeren Ausgangspunkt haben wir in der zweiten und dritten Definition bei Bonatelli.

Die zweite geht von der Überlegung aus, dass, wenn alles relativ ist, man dem Relativen überhaupt das Absolute entgegensetzen muss, weil sonst das Relative selbst zum Absoluten würde. Dieses Absolute ist vielleicht unerkennbar oder nur durch den Glauben oder sonst eine relative, unbestimmte Vorstellung von ihm[14]) fassbar. Doch für unser Erkennen ist das Bedingte und Begrenzte erreichbar: innerhalb dieses Gebietes haben wir eine absolute Erkenntnis. Dass diese Aufstellung eine Inconsequenz begeht, wenn sie das Absolute, das nur ein Postulat der Logik war, mit einem metaphysischen Sein ausstattet, giebt sie selbst dadurch zu, dass sie den unbestimmten Glauben zu einer höheren Erkenntnis erheben muss, als das bestimmte Erkennen. Wir haben es hier mit scholastischen Resten zu thun.

Die dritte Definition endlich lässt das Erkennen dem erkannten Dinge nicht entsprechen, d. h. den

Inhalt der Erkenntnis von der Beschaffenheit des Erkennenden abhängig sein.

Wir sehen, dass die zweite und dritte Definition einander ergänzen. Während bei der zweiten die Relativität von der Beschaffenheit des Dinges (denn nur das begrenzte, d. h. nicht absolute Ding ist für das Erkennen erreichbar) abhängig gemacht wird, liegt sie bei der dritten in der Beschaffenheit des erkennenden Subjekts.

2. Möglichkeit der Relativität des Erkennens.

Man begreift nun eigentlich nicht recht, wie Bonatelli diesen Definitionen gegenüber so in Harnisch geraten kann, wie er es thut. Eigentümlicherweise erscheint ihm gerade die dritte als die „radikalste", wozu doch offenbar kein Grund vorliegt. Wenn er den Schluss daraus zieht, dass absolute Erkenntnis so unmöglich ist, und darauf den anderen, dass relative Erkenntnis nur möglich sei, wenn sie nicht als solche erkannt werde, widrigenfalls sie ipso facto absolut werde, so wird niemand behaupten, dass beide Folgerungen aus der gegebenen Voraussetzung abgeleitet wären. Die Illustration, die Bonatelli der letzten Folgerung in einem Worte Caird's[15]) beifügt: „Ein und dasselbe Bewusstsein kann nicht rein relativ sein und zugleich seine Beschränktheit einsehen", zeigt, dass jene Folgerung nichts mit der dritten Definition zu thun hat. Sie gilt nur dann, wenn man sich ein Bewusstsein vorstellt, das überhaupt nur eine Anschauung von der Welt hat und haben kann, „das ein Dämon geschaffen hat, dem es gefiel, ihm eine Vernunft mitzugeben, die, indem sie Wahrheit zu lehren meint, notwendig täuscht". Aber dieses Bewusstsein würde dann eben nie dazu

kommen, von Relativität zu sprechen. Das vermag nur ein solches, das sich entwickelt, das den Wechsel der Meinungen und die Täuschungen der Sinne erlebt und erfährt. Das haben wir ja auch eben gezeigt, dass die Relativität immer ihre Voraussetzung in den Auffassungen des Realismus hat. Dass sich etwas nicht mehr als absolut halten lässt, von dessen Absolutheit ich vorher überzeugt war, das spreche ich im Wort „relativ“ aus. So vermag ich denn auch das Urteil der Relativität über alle Erkenntnisse, sofern sie Wahrnehmungsurteile enthalten, auszudehnen. Das Zutrauen zum „Erkenntnisvermögen“, wenn man sich so ausdrücken darf, ist dabei der absolute Gegenpol, der es überhaupt erlaubt, von Relativität zu reden[16]). Weiter geht auch die dritte Definition nicht, da sie ausdrücklich von den Wahrnehmungsurteilen redet. Spricht man dagegen den Satz: „Alles Erkennen ist relativ“ ganz im allgemeinen aus, so verschlingt er sich selbst (der alte Einwurf gegen den Skepticismus).

3. Wesen und Bedeutung der Relationen (und Abstraktionen).

a. Sie machen die Erkenntnis unserer äussern Wahrnehmung zur relativen.

Wie ist nun die Richtigkeit der beiden letzten Relativitätsthesen näher zu belegen? Aus der Bedeutung der Relationen, die dieselben in unsern Aussagen spielen. Zunächst lassen auch wir noch den Satz bestehen, dass die Relationen die „fundamenta relationis“ voraussetzen. Insofern ist denn das noch nicht eingetreten, was Bonatelli von der Annahme

der dritten These erwartet, dass nämlich die Erkenntnis im Unendlichkeitsprozess der Beziehungen zwischen dem gegebenen Ding und einem anderen oder zwischen dieser Beziehung und der, die eins der Fundamente zu einem 3. Ding hat u. s. f. sich in ein Nichts verflüchtige. Wir hätten doch immer noch erkennbare, wenn auch nicht sofort erkannte Grundlagen. Und stellte man sich selbst auf den Standpunkt des Idealismus, so müssten doch die in Beziehung zu einander gesetzten Vorstellungen für sich existieren. „Niemand wird normaler Weise zwei Farben vergleichen wollen, wenn ihm nicht jede dieser Farben für sich gegeben ist, d. h. wenn er sie nicht absolut vorstellt.“ So geht denn auch Meinong[17]) von der Vorstellung des Nebeneinander, die relativ ist, zurück auf ein „unwiderruflich Letztes“, auf die „subjektive Ortsbestimmung“ (als Teile eines Kontinuums zu denken). Ebenso kommt er auf die „subjektiven Zeitbestimmungen“ als letzten Daten und Fundamente aller Zeitrelationen. Doch zurück zur Bedeutung der Relationen für das Erkennen. Bei den „Vergleichungsrelationen“ grade betont Meinong, dass wir nicht ein einziges Wahrnehmungsurteil in Worte kleiden können, ohne damit Relationen zu benutzen[18]). Nehmen wir das Urteil: „Die Rose ist rot“, oder „der Baum ist hoch“. Ob man nun den Inhalt dieser Sätze attributiv oder prädikativ zum Ausdruck bringt, die ihnen zu Grunde liegenden Empfindungsinhalte werden für gewöhnlich grade so gut als einheitlich betrachtet, wie wenn ich sie mit einem Wort oder Namen bezeichnete. Die Prädikate werden nie in ihrer Sonderung von dem Subjekt des Empfindungsinhaltes vorgestellt, sondern in der Art, wie sie zu ihm gehören. Dadurch entsteht nach der gewöhnlichen Ansicht die Einheit und

Geschlossenheit des Vorstellungsinhaltes (und des Dinges), die ein ihm wesentliches Merkmal ist. Vorstellungsinhalt (und Ding) sind deshalb etwas Geschlossenes, weil in ihnen sich etwas Absolutes, Gegebenes findet, auf dass das Übrige (die Eigenschaften) bezogen wird. Deshalb hat sich auch der nicht reflektierende Mensch daran gewöhnt, die in den Aussagen auftretenden Prädikate als direkte Prädikate aufzufassen, während sie doch nur indirekte, aus Relationen entstandene sind. Diese Prädikate charakterisieren auch keineswegs die Einheit des Vorstellungsinhaltes. Vielmehr wird dieselbe gestört durch die Ähnlichkeits- und Gleichheitsrelationen zu anderen reproduzierten Vorstellungen, die plötzlich in meinem Bewusstseins wieder erwachen: Die Bestimmung der Farben nach Helligkeit, Sättigung u. s. f., die Bestimmung der Rose nach Grösse, Gestalt, Lage der Blätterschichten u. dgl. So auch Meinong: „Aber einmal auf die Bedeutung der Ähnlichkeitsrelation in diesem Zusammenhang aufmerksam geworden, erkennt man auch leicht die relative Natur eines solchen Elementes, dessen Selbstständigkeit gegenüber den verschiedenen absoluten Farbenvorstellungen dann nur auf der ihnen gemeinsamen Ähnlichkeit mit einem und demselben Korrelat beruht“ [19]). Durch das Wiederaufleben dem Wahrgenommenen ähnlicher Erscheinungen werden die Relationen und umgekehrt durch das Wiederaufleben der Relationen werden dem Wahrgenommenen ähnliche Erscheinungen rege. Dadurch erscheinen die Prädikate nach ihrem Inhalte betrachtet nicht mehr als Träger einer selbständigen Bestimmung, sondern als indirekte Bestimmungen. Dadurch geht ihnen auch das zutreffend Bestimmende, das man ihnen sonst beilegt, verloren. Nur im Hinblick auf andere Er-

scheinungen sind sie entstanden und besagen sie etwas [20]).

Diese Relationen haben nun alle unsere Anschauungen, in denen wir etwas auffassen, durchzogen, sei es Raum und Zeit, Quantität oder Qualität, Ähnlichkeit oder Gegensatz, (Identität) [21]), Ursache und Wirkung. Damit wird die ganze Begriffsbildung des naiven Realismus in einen Knäuel von Relationen aufgelöst. Wir kommen auf diesem logischen Wege zu derselben Vernichtung der realistischen Dingvorstellung, wie durch die erkenntnistheoretische Kritik der Qualitäten.

Es kann natürlich hier nicht darauf ankommen, die Relationen einzeln und nach ihrer Tragweite vorzuführen. Nur sei in diesem Zusammenhang noch aufmerksam gemacht auf die Bedeutung der Abstraktionen. Auch sie üben dieselben Einflüsse auf unsere Erkenntnis aus wie die Relationen. Beide hängen ja auch ihrer Entstehung nach aufs Engste zusammen, insofern die Bildung der Abstraktionen als der gleichklingenden Benennung verschiedener Gegenstände infolge ihrer Ähnlichkeit die Ähnlichkeitsrelationen zur Voraussetzung hat, und insofern die Relationen ihrer Natur nach sehr dazu geeignet sind, selbst Abtsraktionen zu werden [22]). Da die Sprache nun alle diese Bildungen befördert und es immer der reagierenden Analyse des Verstandes bedarf, um die eigentliche Art dieser Benennungen zu erkennen, so ist man von vorne herein leicht geneigt, alles für relativ zu erklären. Dem könnte man entgegenstellen, dass es dann nur Beziehungen gäbe ohne Beziehungsglieder. So viel ist zunächst unbedingt zuzugeben, dass wir die Beziehungsglieder oder -fundamente notwendig gebrauchen, um von Beziehungen reden zu können. Doch wird es, das werden wir später sehen, sehr anzu-

fechten sein, wenn man diesen „reinen“ Beziehungsgliedern ein empirisches Fürsichgegebensein beilegen will. (Man befolgt in diesem Fall dieselbe Methode, als wenn man den primären Qualitäten ein reines Sein unterschiebt oder gar ein Substrat als zu Grunde liegende Substanz aufstellt.)

b. Ebenso wird durch die Relationen die Erkenntnis der innern Wahrnehmung zur relativen.

Doch lassen wir vorläufig diese Frage fallen. Es fragt sich jetzt, steht es mit unserer sogenannten innern Wahrnehmung, was die Relativität des Erkennens angeht, besser als mit der äusseren? Zunächst folgende Überlegung. Wenn einige den Willen als eine selbständige Funktion des Geistes leugnen, ihn vielmehr auf eine Complikation mehrerer Vorgänge zurückführen, so sieht man doch, dass auch die innere Wahrnehmung uns nicht sofort eine untrügliche Erkenntnis ihrer Gegenstände zu geben imstande ist, von deren Absolutheit wir eine unmittelbare Evidenz hätten. Erst gar die Bestimmung einer Veranlassung unserer Gefühle, Vorstellungen und Wollungen entbehrt jeglicher zwingender Gewissheit, die aus der innern Wahrnehmung hervorginge. Selbst bei einem Verzicht auf eine genügende Beantwortung dieser Schwierigkeiten — die Erkenntnis der innern Vorgänge an sich ist von denselben relativen Faktoren abhängig wie die der äusseren Wahrnehmung. Haben wir es z. B. mit der Intensität eines Gefühls zu thun, sofort taucht die Vergleichung mit einem früheren Gefühl und dessen Intensität auf. Auch hier geht die vorausgesetzte Einheit und Geschlossenheit, sowie das Insichselbst-

bestimmtsein des Inhalts, wie ihn der Realismus sich doch vorstellt, verloren.

4. Giebt es etwas Absolutes im Wahrnehmungsinhalte.

a. Die Evidenz von der Übereinstimmung des Wirklichen mit der Vorstellung von ihm.

Man kann, um etwas Absolutes im Wahrnehmungsinhalt festzustellen, 3 Wege einschlagen. Der erste geht aus von einem evidenten Urteil über die Übereinstimmung einer gegebenen Grösse mit der Vorstellung von ihr, über die Übereinstimmung des Wirklichen mit seiner Vorstellung. Man kann sagen: „Zunächst ist der komplexe Vorstellungsinhalt, der zu jedem Urteil gehört und ihm zu Grunde liegt, das Zusammenauftreten und die Gleichzeitigkeit der Teile, die als Einheit erscheinen, die aber in der Aussage als Subjekt und Prädikat getrennt auftreten, dasjenige, was erkannt wird. Die Aussage ist leider zu sehr an die Sprache gebunden, und enthält deshalb Unzulänglichkeiten, die dem zu Grunde liegenden Vorstellungsinhalte nicht eignen, einmal die, dass sie die Bestimmtheiten der Vorstellung (über die Bestimmtheiten anstatt der „Inhalte“ s. später) nur durch Relationen wiederzugeben vermag, sodann die, dass sie die der Vorstellung eignende Einheit zerstört. Sieht man davon ab, so ist es immerhin möglich, ein evidentes Urteil von der Übereinstimmung einer gegenwärtigen Vorstellung mit dem Gegenstand der äusseren Wahrnehmung zu haben.“ Auch Uphues hält den ersten Teil des Wahrnehmungsurteils, in dem die Übereinstimmung der Wahrnehmung mit der durch sie ge-

weckten Vorstellung ausgesprochen wird, für ein auf Reflexion beruhendes evidentes Urteil [23]). Er denkt dabei an die Klassifikationsurteile bei einer gegenwärtigen Wahrnehmung, wie z. B.: „Dies ist ein Habicht". Aber mit diesem evidenten Urteil kommt man nun keinen Schritt weiter. Es wird immer in der Vorstellung das noch einmal gesetzt, was man in der Wahrnehmung, sie sei äussere oder innere, hat oder mehr oder weniger in derselben zu haben meint. Soll durch dieses evidente Urteil die Wirklichkeit des Wahrgenommenen gerettet werden, so führen wir dagegen Brentano [24]) an: „Man hat oft gesagt, eine untrügliche Kontrolle der Wahrnehmung sei da möglich, wo man fähig sei, den Inhalt der Vorstellung mit dem wirklichen Gegenstand zu vergleichen. Bei der sogenannten äusseren Wahrnehmung sei dies unmöglich, da hier nur die Vorstellung des Gegenstandes, nicht aber der wirkliche Gegenstand in uns bestehe . . . . Dagegen besitze man hinsichtlich der Treue der innern Wahrnehmung volle Gewissheit, denn hier bestehe, wie die Vorstellung, so auch der wirkliche Gegenstand der Vorstellung in uns. Der Fehler, der hier begangen wird, ist leicht zu erkennen. Der Vergleich zwischen einem Vorstellungsinhalt und einer Wirklichkeit wird nicht dadurch möglich, dass die Wirklichkeit in uns ist, sondern nur dadurch, dass sie von uns erkannt ist. Nichts von dem, was in Jemand ist, ohne dass er davon weiss, kann er mit dem, was er vorstellt, als übereinstimmend erkennen. Somit setzt der Vergleich das als sicher voraus, dessen sichere Erkenntnis aus ihm gewonnen werden soll, was sich selbst widerspricht."—Aber man will auch dadurch erweisen, dass in der Wahrnehmung etwas Transcendentes, d. h. vom Bewusstsein überhaupt Verschiedenes vergegen-

wärtigt wird, ohne dass über die Existenz dieses Transcendenten damit etwas ausgesagt wäre. So Uphues in dem oben angeführten Beispiel, wo es sich um Klassifikationsurteile handelt. Doch dieses evidente Urteil ist nur dadurch ermöglicht, dass zwischen der Klassifikationsvorstellung und der Wahrnehmung, die doch im Erfahrungs- oder Wahrnehmungsbewusstsein in eins verschmelzen, getrennt wurde. Man wird es auch nicht ein auf Reflexion beruhendes Urteil nennen können, wie es dort geschieht, da es plötzlich mit der Wahrnehmung auftritt. Dieser letztere Umstand zeugt davon, dass die Klassifikationsvorstellungen mit der Wahrnehmung in eins zusammenfliessen. Wenn ich ein Etwas auffliegen sehe und sage, das ist ein Habicht, so ist es nicht ein blosses Etwas, das ich in der Wahrnehmung hätte und der Inhalt „Habicht", den ich in der Klassifikationsvorstellung hätte: Vorstellung und Wahrnehmung fliessen in eins zusammen (ebenso wie Gefühle und Vorstellungen in eins zusammenfliessen, wenn die Gefühle auf einen Gegenstand gerichtet sind, cfr. auch Uphues, pg. 143). Dann aber hat auch natürlich das evidente Urteil von der Übereinstimmung der Klassifikationsvorstellung mit dem Wahrnehmungsgegenstande gar keine Bedeutung, da die Evidenz bleibt, ob die Klassifikationsvorstellung und infolgedessen auch die Wahrnehmung unbestimmter oder bestimmter ist. Es ist in dieser Evidenz überhaupt kein Merkmal für eine absolute in sich bestimmte, nicht zerstörbare Erkenntnis gefunden, vorausgesetzt, dass man nicht meint, man hätte im Klassifikationsurteil auch die Evidenz für eine Übereinstimmung der Vorstellung mit dem in der Wahrnehmung vergegenwärtigten Transcendenten. Meint man das, so hat man unmittelbar seine Ansicht vom Wahrnehmungs-

gegenstande in die Klassifikationsvorstellung übertragen und es bleibt dann doch wieder die alte Frage bestehen, ist im Wahrnehmungs- oder Erfahrungsbewusstsein ein Ausdruck des Transcendenten vorhanden, oder vergegenwärtigen wir uns in demselben das Transcendente? Man könnte vielleicht denken, man hätte in den Klassifikationsurtheilen dasselbe „förmlich", was man im Wahrnehmungsbewusstsein „sachlich" habe. Aber auch das letztere enthält den Gegenstand schon „förmlich", denn es ist ja mit den ersteren in eins verschmolzen. Die den von dem Wahrnehmungsbewusstsein künstlich losgelösten Klassifikationsurteilen zu grunde liegenden Vorstellungen haben gegenüber dem ersten keinen Vorteil und keinen Nachteil, sie sind ja nach der Gleichheitsrelation nach ihm gebildet oder sagen wir besser: Das Wahrnehmungsbewusstsein ist in zwei gleiche Teile geteilt, deren ersten man als Wahrnehmung, deren zweiten man als Vorstellung hinstellt. Beide unterscheiden sich nicht ihrem faktischen oder angeblichen Inhalt nach, sondern nur nach ihrer Art. (Es bleibt allerdings die Frage, wie kommen wir zur Unterscheidung dieser Arten von Bewusstseinsvorgängen, von Wahrnehmung und Vorstellung.) Soviel ist also sicher, dass bei den plötzlich auftretenden Klassifikationsurteilen, die wir bei gegenwärtigen Wahrnehmungen fällen, derselbe Komplex, der scheinbar im Urteil der Übereinstimmung von Wahrnehmung und Vorstellung in diese beiden zerrissen ist, beiden zu Grunde liegt: er bedeutet das einheitliche Erfahrungsbewusstsein. (Dass das eben Gesagte auch bei der innern Wahrnehmung gilt, ist schon im Citate Brentanos ausgesprochen.)

b. Von der „reinen" Empfindung.

Der zweite Weg, etwas Absolutes zu konstatieren, ist der, in den Empfindungen einen festen Bestand aufzuweisen: eine reine, einfache Empfindung. Unser Gegenbeweiss soll zeigen, wie man von Beziehungen reden kann, ohne zu letzten, gegebenen Daten als Beziehungsfundamenten greifen zu müssen. C. Stumpf[25]) spricht von Empfindungen, die vor aller Auffassung in der Seele vorhanden sind, die man auch erkennen kann, wenn man nur die falschen Urteile über sie zu vermeiden sucht. Er glaubt sie zu finden in den „Empfindungen, wie sie an sich sind", in den „reinen Empfindungen", wie er sie auch nennt, die allerdings das Alter und der Erwachsene nicht mehr kennt, da bei diesen die „beziehenden Urteile" dieselben gewissermassen verdunkelt haben; doch muss man sie als einmal dagewesen notwendig voraussetzen, denn eine Empfindung muss doch die erste gewesen sein und zu sagen, „ein absolut Erstes können wir nicht erreichen", wäre doch ein schlechter Trost. Wir glauben uns in der Beurteilung dieser Frage ganz den Ausführungen P. Natorps[26]) anschliessen zu müssen. Dass wir solche absolute Empfindungen nötig haben, um von Relationen zwischen ihnen reden zu können, ist selbstverständlich, aber deswegen müssen sie noch nicht „im wirklichen Bewusstsein in der gedachten Isolierung erscheinen". Und es ist auch nicht wahr, was Stumpf meint, dass in der Jugend offenbar nicht an jede Empfindung „ein beziehendes Urteil" geknüpft wäre. (Eine Ausnahme könnte nur die erste Empfindung, aber auch nur die allein sein.) Allerdings weiss

das Kind diese beziehenden Urteile noch nicht als solche aufzufassen, doch ist dafür gesorgt, dass ihm unbewusst, diese Urteile immer vorhanden sind — durch die Sprache. (Wir denken hierbei an die einzelnen Wörter, in denen bei den Kindern höchst komplizierte Vorstellungen lautlich als Einheit dargeboten werden.) Ja, andererseits macht sich gerade beim Kinde eine Lust zu beziehenden Urteilen geltend in dem reichen Gebrauch einer reichen Phantasie. Darum glauben wir auch, um einer fruchtbaren Analyse der Empfindungen wie des psychischen Lebens überhaupt willen, an der 1. These, die Stumpf aufstellt, um sie zu widerlegen, festhalten zu müssen, dass nämlich „die Beziehung der Empfindungen aufeinander zu ihrem Wesen gehört", dass es mithin keine „reinen" Empfindungen giebt[27]). Die Empfindungen sind vielmehr mit den Vorstellungen (den beziehenden Urteilen) verschmolzen im Erfahrungsbewusstsein. Dadurch wird auch die Frage nach der Entstehung des Bewusstseins eine ganz andere. Man sucht nicht mehr nach den „reinen" Empfindungen, die das Kind zuerst etwa aufnehmen könnte, die Frage heisst nicht mehr: wie kommt man zur Erkenntnis der eingliedrigen Vorgänge? darunter die einfachen, qualitativ verschiedenen Empfindungsgruppen verstehend[28]), sondern man nimmt das Erfahrungsbewusstsein mit seinen Verbindungen und Relationen u. s. w. als ein Ganzes und stellt nun die Frage, vielleicht nur, um sie abzuweisen. Denn das Erfahrungsbewusstsein, auch das des Kindes ist zunächst ein Komplex, der ihm auf irgend eine Weise nahe gebracht wird, der ihm aber als eine Einfachheit erscheint. Dieses ist der naive Eindruck von einer in Wahrheit komplizierten Erscheinung. Das

Merkmal der Einheit verleitet sehr dazu, den Komplex auch als etwas Einfaches aufzufassen. Doch das ist zunächst nicht das Wichtige. Worauf es uns hier ankommt, ist, dass auch die komplizierteste Farbenempfindung, wenn man will, ein eingliedriger Vorgang ist in dem Augenblick, wo ich sie habe, wenn ich selbst in diesem Augenblick eine Einsicht in ihre Kompliziertheit und Zusammengesetztheit habe. Das geschieht meistens bei der Empfindung selbst, d. h. in dem Augenblick, wo ich sie habe, nicht; es kann sich jedoch damit einstellen. Meistens haben wir bloss die oberflächlichste Einsicht in die Relationen des Wahrgenommenen: cfr. die Klassifikationen. Demgegenüber ist die Erfahrung von reinen Empfindungen eine Abstraktion, die der Wirklichkeit entbehrt. Einheitliche Empfindungen sind immer vorhanden, aber keine einfachen. Die Einheitlichkeit der Empfindungen ist mit ihrem Bewusstwerden gegeben, ja darin begründet, ihre Einfachheit hat damit natürlich nichts zu thun.

Die Art, wie das Denken vorgeht, wenn es reine Empfindungen postuliert, wird illustriert durch die Theorie von den absoluten Punkten, die ja auch der Überlegung, dass die Raumbeziehungen Punkte voraussetzen, zwischen denen sie statthaben, entsprungen ist. Dass wir etwas derartiges gebrauchen, wenn wir von Raumbeziehungen reden wollen, ist selbstverständlich, aber kommt deswegen den Punkten ein Sein zu? Meinong hat seine „subjektiven Orts- (und Zeit-)bestimmungen“ nicht weiter erklärt, man gewinnt infolgedessen kein deutliches Bild von ihnen. Wie doch einleuchtet, führt das Kontinuum zu einer unendlichen Teilung bis zu Teilchen, aus denen dasselbe

nicht wieder zusammengesetzt werden kann — man müsste denn zur Hypothese des leeren Raumes seine Zuflucht nehmen, der dann allerdings die eigentliche Ausdehnung zu vertreten hätte — eine contradictio in adjecto. Der realistische Begriff des Ortes, der Continuenbegriff ist hiermit zerstört. Denselben Widerspruch in sich selbst enthält dann auch der Begriff der Undurchdringlichkeit. Denn „die tastbare Ausdehnung ist unabtrennbar von der Undurchdringlichkeit und umgekehrt die Undurchdringlichkeit ist unabtrennbar von der tastbaren Ausdehnung“ [29]). „Das, was wir Ding nennen, kann dann nur mehr ein Ansatzpunkt oder Mittelpunkt sein, der keinen Ort hat, für Vorgänge, die keine Bewegung sind.“ „Aber vielleicht ist die Ausdehnung nichts anderes als das Ineinanderüberfliessen und Verschwimmen der den einfachen und unteilbaren, wegen ihrer Kleinheit von uns nicht mehr unterscheidbaren Teilen entsprechenden Empfindungen“ [30]). So schwer ein solches „Ineinanderüberfliessen“ der Empfindungen zu denken ist, so muss man doch notwendig daran festhalten. Beweis dafür ist die Wahrnehmung, besonders in ihrer ursprünglichen Gestalt, wo grosse Komplexe von Empfindungen unter einer Einheit aufgefasst werden, ohne dass die Verschiedenheit der zusammengefassten Empfindungen zum Bewusstsein käme; Beweis ferner, dass verschiedene Gruppen von Empfindungen nicht bloss aufeinander bezogen werden, sondern in dieser Beziehung auch zu einer Einheit zusammengefasst werden, wie z. B. die Ausdehnungs- und Undurchdringlichkeitsempfindungen. Soll man nun noch an den „Ansatzpunkten“ als dem letzten Rest des Dinges festhalten? wo doch die Ausdehnung als ein Ineinander-

überfliessen beschrieben ist und die Ansatzpunkte eben die Ansatzpunkte dieses Ineinanderüberfliessens, dass das Ausdehnungsbewusstsein hervorruft, sein müssten oder ihnen doch wenigstens entsprechen müssten. Aber diese erklären dann doch ebensowenig das Zustandekommen des Ausdehnungs- und Undurchdringlichkeitsbewusstseins, wie die in sich widerspruchsvollen ausgedehnten und undurchdringlichen Dinge. Das Ding als Ansatzpunkt ist eine Abstraktion, die keine Wirklichkeit hat, geradeso wie die reinen Empfindungen der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit; denn Ausdehnung und Undurchdringlichkeit sind Relationen. Aber diese setzen doch absolute Glieder voraus und solche haben wir in den Dingen (cfr. auch Uphues, l. c. pg. 97). Bedarf es nun dieser Ansätze? ist nicht das Bewusstsein der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit vielmehr durch die Einheit, die das Bewusstsein in einem bestimmten Zeitpunkt giebt, durch die es auch zu einem bestimmten Dingbewusstsein wird, bestimmt? Diese bewusstseinsmässige Einheit der Relationsempfindungen und Relationsvorstellungen enthebt sie der Ansatzpunkte.

Das Wahrnehmungsbewusstsein eines Kindes ist ein verschwommener Eindruck z. B. von einer Gegend. Sein Auge eilt über dieselbe hin, ohne dass es zu bestimmten und das Ganze bestimmenden Relationsbewusstseinsvorgängen käme. Erst allmählich lernt es das an der Hand der Sprache und daran, dass der sogenannte Blickpunkt in einem bestimmten Augenblicke auf ein begrenzteres Gesichtsfeld fällt. (Dieser Blickpunkt muss auch geschärft werden; er umfasst zunächst noch grössere Komplexe.) Die Bedeutung der Sprache für diesen Akt erhellt daraus, dass wir,

um uns in gegebenen Wahrnehmungskomplexen zu orientieren, zur Namengebung greifen. Auch die Punkte und Linien im Raum, an denen wir uns orientieren, bezeichnen wir mit Namen. Wenn wir z. B. einem andern eine ihm fremde Gegend beschreiben wollen, so nennen wir ihm zuerst den Namen einer Gegend, durch dessen Nennung ihm bekannte Vorstellungen geweckt werden; von da aus kommen wir durch Legen von Beziehungen zu dem Ort, den wir ihm beschreiben wollten. Wollen wir ihm ein Gesichtsbild vorführen, so nennen wir ihm wieder einen Namen, der die beabsichtigten Gesichtsempfindungen wecken muss u. s. f. Was sind diese Namen aber anders als Bezeichnungen von Linien und Körpern, die wir durch ihr Sichschneidenlassen und gegeneinander Sichabhebenlassen festlegen, und von deren Sichschneiden und gegeneinander Sichabheben wie ein einheitliches Bewusstseinsbild haben, dessen Einheit auf seiner bewusstseinsmässigen Zusammenfassung beruht, der wir einen Ausdruck im Namen geben. Sie ersetzen uns so den unendlichen Beziehungsprozess, den wir sonst aufwenden müssten, um dasselbe auszudrücken. Sie sind ein Zeichen, dass der Blickpunkt an der gegebenen Stelle ruhen will, dass er den betreffenden Inhalt, er sei ursprünglich oder in der Erinnerung wahrgenommen gedacht, als ein „letztes Element“ auffasst. Dieses Stehenbleiben beim Namen als der Bezeichnung für ein „letztes Element“ trägt diesem Inhalt natürlich keine Absolutheit ein, die ihm als Inhalt innewohnte (wir können ja den Beziehungsprozess noch weiter führen), die jedoch den reinen Empfindungen einwohnen muss oder besser, zu deren Konstatierung man auf die reinen Empfindungen kam.

Jene Namen erweisen sich im letzten Grunde als Bezeichnungen für Komplexionen, die scheinbar durch dieselben ihrem Inhalt nach als Absolutheit erscheinen, deren faktische Absolutheit aber in ihrem Bewusstgewordensein begründet ist. Der Erwachsene weiss allerdings meistens darum, dass er im Namen eine Komplexion vor sich hat. Das Kind weiss das nicht. Ihm drückt der Name das Erste und das Letzte aus, was es vom Gegenstand weiss. Die Einheitlichkeit des Erfahrungsbewusstseins wird leicht von ihm mit der Absolutheit verwechselt, die es nun dem meistens ganz unbestimmten Inhalt seiner Erkenntnis an sich beilegt, auf ihn überträgt.

Worauf es uns hier ankommt und was zu zeigen wir uns bemühten, ist das, dass man nie im Inhalt etwas Absolutes festzulegen vermag, dass man nie einen absoluten Kern aus ihm herauszuschälen vermag. Der Inhalt für sich betrachtet lässt sich ganz und gar in Relationen auflösen (vorausgesetzt dass der Weg, den Uphues einschlägt, sich auch als unhaltbar erweist, die „Vergegenwärtigung des Transcendenten in den Empfindungen", darüber später). Die Absolutheit und Einheitlichkeit desselben ist nur durch sein Bewusstwerden begründet. Dann ist freilich die Frage nach der Relativiät dahin beantwortet, dass alle Erkenntnis die aus der Wahrnehmung uns zufliesst, an sich relativ ist, dass aber durch das Bewusstwerden der Inhalt seine Einheit und Absolutheit erhält. Freilich ist hiermit kein Kriterium für Wahrheit im gewöhnlichen Sinn (Übereinstimmung mit der Wirklichkeit) gegeben. Wollen wir die Frage noch festhalten, so sehen wir nicht mehr danach, ob die bewusstseinsmässige Zusammenfassung der Re-

lationen im „Ding“ begründet ist, sondern ob sie in sich begründet ist (Kritik der Vernunft). Dass die ganze Geschichte der Philosophie nur dies will, erhellt daraus, dass immer die Unzulänglichkeit der Begriffe, die man aufeinander bezog (cfr. Ding- und Seinsbegriff), die aber in Wirklichkeit auseinanderklafften, es war, die zu neuem Denken antrieb. Ausgangspunkt und Kriterium war das einheitliche Erfahrungsbewusstsein. Dieses ist natürlich als solches nicht immer anerkannt worden.

Der Hauptfehler in all den Untersuchungen über die letzten Daten, sei es des Raumes oder der Zeit oder der Empfindung liegt darin, dass man meint, durch Abziehen der Relationen vom Inhalt erhielte man den Raum an sich, die Zeit an sich, das Ding an sich, die Empfindung an sich. Die Empfindung an sich ist oder besser wäre die Empfindung, sofern sie nur empfunden, nicht vorgestellt wird. Von ihr lässt sich keine Vorstellung bilden, die nur die Empfindung als solche enthielte; denn bildet man sich eine Vorstellung von ihr, so ist diese notwendig an Relationen gebunden. Doch man soll nun nicht meinen, nach Abzug derselben erhielte man einen Rest, der mit der Empfindung an sich identisch wäre. Man erhielte nichts.

Denn die Relationen fallen nicht unter die Kategorie der Qualität, so dass ich sie wie Zahlen behandeln dürfte, durch deren Zuzählung oder Abziehung man nichts Wesentliches an der Empfindung änderte. Sie fallen vielmehr unter die Qualität, wenn man sich eine Vergleichung dieser Art erlauben darf. Eine jede ist so wesentlich wie die andere, zur Zusammensetzung der Empfindung. Reisse ich eine von ihnen aus ihrem Zusammenhang, so ist die Empfindung nicht mehr die-

selbe. Durch Abziehung auch nur einer Relation zerstöre ich die Empfindung und setze eine andere an ihre Stelle. Infolgedessen aber habe ich dann auch kein Recht mehr zu sagen, was mir nach Abzug der Relationen übrig bliebe, sei das eigentliche Wesen der ursprünglichen, von Relationen umgebenen Empfindung. Dieser Rest hat ja gar nichts mehr mit der Empfindung, von der ich die Relationen abzog, zu thun. So ist es auch mit der Vorstellung des Dinges. Die eigentümliche Zusammensetzung der Relationskomplexe, die eine bewusstseinsmässige Vorstellung des Dinges bildet, giebt dem Ganzen eine ihm eigentümliche Nuanzierung, die grade diese Vorstellung charakterisiert, die sie zu dieser Vorstellung grade macht. Nun kann man ja den abstrakten Begriff eines relationslosen Substrats bilden, aber es ist ihm die Wirklichkeit, die ich dem Relationskomplex beilegte, verloren gegangen. Diese Wirklichkeit wird erst mit dem Relationskomplex und in ihm aufgefasst. Wie kann ich dann behaupten, das Substrat wäre die eigentliche Wirklichkeit des Dinges?!

Das Ding, die Empfindung, die Vorstellung u. s. w. lassen sich nicht behandeln wie ein Konglomerat von Substanz und Accidentien. Es rührt daher, dass die Wirklichkeit derselben eine bewusstseinsmässige ist, d. h. durch die Einheit begründet wird, zu der das Bewusstsein die Relationen zusammenfasst.

Unsere Auffassung hat, wie wir sehen, den Vorteil, dass sie der Bedeutung der Relationen, die dieselben doch nun einmal für unser Denken haben, gerecht wird, gerechter als die Vertreter gegenteiliger Ansicht. Ihnen versinken die Relationen eigentlich in ein Nichts, man weiss gar nicht, weshalb die menschliche Vernunft zu ihrer Bildung veranlagt ist.

So entnehmen wir der These 1, die Stumpf für inkorrekt erklärt, allerdings nur die eine Seite, dass die Beziehung der Empfindungen aufeinander zu ihrem Wesen gehört, während wir es dahin gestellt sein lassen, ob durch diese Beziehungen das Bewusstsein entstehe (Bain)[31]).

Zugleich ergiebt sich aus den vorigen Erörterungen, dass wir auch die folgenden Relativitätsthesen, wie sie Stumpf aufstellt, um sie zu widerlegen, nur mit Einschränkungen annehmen können. Wir können nicht zustimmen, wenn es heisst: „Wir empfinden nicht absolute Inhalte, sondern Beziehungen, Unterschiede, Veränderungen“ [32]). Mit den Gegengründen Stumpfs kann man sich allerdings auch wenig zufrieden geben. Denn gerade so gut, wie er die Abstraktionen vom Inhalt, die Fundamente für das Ursprüngliche, die Beziehungen für das Abgeleitete erklärt, können seine Gegner das Umgekehrte behaupten. Keiner aber hat die empirische Erfahrung, das Wahrnehmungsbewusstsein für sich. Ob ich nach der Seite des Inhalts, oder nach den Beziehungen abstrahiere, wir haben keine Wirklichkeit vor uns. Für den Fall einer Abstraktion haben auch wir absolute Inhalte vorausgesetzt. Aber auch diese absoluten Inhalte erwiesen sich nachher als Relationskomplexe. Was ist nun in der Erfahrung gegeben? Man könnte sich so ausdrücken: „Wir nehmen die an die Fundamente geknüpften Relationen oder die mit den Relationen behafteten Fundamente wahr“, je nachdem wir von der einen oder anderen Seite den Wahrnehmungsinhalt betrachten. Es ist das eine vielversuchte Lösung; und doch will man sich nicht gerne mit dieser Antwort zufrieden geben, weil unter der Hand jene Begriffe „Fundament“ und „Relationen“ immer wieder den Gegensatz

„Substanz und Accidens“ annehmen. Die Empfindung (wie auch das Ding, worauf wir schon vorher hinwiesen) ist in ihrer bewusstseinsmässigen Bestimmtheit so etwas durchaus Qualitatives und dadurch Einheitliches, dass es eine Aufhebung ihrer Wirklichkeit ist, wenn man auch nur etwas aus ihr herauszunehmen versucht. Dann muss man aber auch notwendigerweise auf eine Trennung von Fundament und Relationen als selbständig existierender Grössen endgiltig verzichten. Nichtsdestoweniger bleibt es schwer, sich diese Empfindung, wie sie erfahren wird, vorzustellen. Es könnte fast so scheinen, als hätten wir in dieser Empfindung, „wie sie erfahren wird“, besser — erfahrungsmässig existiert, eine Empfindung vor der Auffassung, eine reine Empfindung konstatiert. Doch das ist nicht der Fall. Es handelt sich hier recht eigentlich um das Erfahrungsbewusstsein, in dem Empfindung und Vorstellung zur bewusstseinsmässigen Einheit verschmelzen.

Wir nehmen hier Gelegenheit, das eben schon Ausgeführte noch kurz auf die Verbindung von Gefühlen und Vorstellungen zu übertragen. Auch sie verschmelzen im Erfahrungsbewusstsein in eins — „Gefühls einerseits und Wahrnehmen oder Vorstellen andererseits bildet in diesem Falle eine Einheit: vermöge dieser Einheit bezieht sich das Gefühl auf denselben Gegenstand wie das Wahrnehmen und Vorstellen“ [33]). Wir meinen, nicht bloss in dieser Beziehung auf einen Gegenstand wachsen Gefühl und Wahrnehmen oder Vorstellen zusammen, sondern auch dann, wenn es sich nur um das Gefühl, ohne dessen Beziehung auf einen Gegenstand handelt, ist es mit den Relationsvorstellungen verwachsen. Beide, Gefühl und Relationsvorstellung sind im Erfahrungsbe-

wusstsein geeinigt. Die Vorstellungen werden zu Bestimmtheiten, zu Eigentümlichkeiten des Gefühls. Die Analyse mag beide zu trennen und für sich zu fassen suchen, nur denke sie nicht, dass nach Abzug der Vorstellung das „reine“ Gefühl übrig bleibt. Wir haben eben gesagt, die Relationen würden zu Bestimmtheiten des Gefühls, die Relationen sind überhaupt Bestimmtheiten jedes Bewusstheitsvorganges. Als Bestimmtheit eines solchen sind sie einheitlicher Natur mit dem Bewusstseinsvorgang. Man wird sie nicht mehr inhärierende Prädikate eines Inhalts nennen, Anschauungen, die der Realismus vertritt. Sie sind Bestimmtheiten, Eigentümlichkeiten des Wahrnehmungsbewusstseins. Dadurch werden sie zu Vermittlern neuer Erkenntnis, dass sie mit neuen Wahrnehmungsvorgängen verschmelzen. Der Erkenntnisvorgang gewinnt so ein anderes Ansehen, wie beim Realismus. Es sind nicht etwa in sich bestimmte Inhalte, die das Bewusstsein ausschiede als selbständige, in demselben weiter existierende Grössen. Alle Bewusstseinsvorgänge sind ja Einheiten. Sie bilden neue einheitliche Vorgänge, indem ihre verblassten Erinnerungsbilder, die meistens durch ein Wort oder sonstwie rege werden, die natürlich als solche auch bewusstseinsmässige Einheiten sind, mit neuen Wahrnehmungsvorgängen verschmelzen zur neuen Einheit. (Dieses Zusammenschmelzen ist etwas ähnliches wie das „Ineinanderüberfliessen“ der Empfindungen, von dem wir früher sprachen.)

Dieser Begriff der Einheit, der die Empfindung, wie sie erfahrungsmässig, d. h. bewusstseinsmässig existiert, charakterisiert, soll das ersetzen, was sonst der Substanzbegriff leistete: er soll den Relationen den Einigungspunkt geben, wie jener den Accidentien. Dabei hat er den Vorzug, die Empfindung nicht zu

zerreissen. Die Empfindungen in ihrer Einheit verschmelzen; sie in ihrer jedesmaligen Bestimmtheit (ein Begriff, den wir für den unzulänglichen Begriff „Inhalt“ einsetzen) sind im Bewusstsein existierende Grössen. Auf diese Weisen vermeiden wir auch jene Klippe, an die eine strenge Relativitätstheorie so leicht anstösst, wenn sie nämlich behauptet, wir empfänden nur die Beziehungen. Nimmt man den realistischen Begriff von Beziehungen, der nichts Geschlossenes, Einheitliches aufzuweisen hat, so sieht man überhaupt nicht ein, wie man ein Etwas empfinden kann. Die Relationen sind für uns Bestimmtheiten des Erfahrungsbewusstseins, die in demselben und durch dasselbe ihre direkt bestimmende Kraft erhalten (etwas, was sonst der Inhalt an sich, der vom Bewusstsein ausgeschiedene Inhalt, leisten musste). Sie sind mit dem Erfahrungsbewusstsein eins, dieses ist nicht etwa ein ihnen zu Grunde liegendes Substrat, es ist ja nur der bewusste Relationskomplex.

Dies die positive Ausführung zur Kritik der „reinen“ Empfindungen und der Bainschen Definition (bei Stumpf These a) und c), die wir bisher besprachen).

Der Grund, weshalb Stumpf zu der Aufstellung „reiner“ Empfindungen als psychologischer Daten kommt, wird aus folgendem klar. Nach ihm kommt auch den blossen Empfindungen Reflexion zu, nicht allein den Urteilen. Wir würden also beim Hören eines Tones unser Hören zugleich mit dem Tone auffassen [34]). Viel vorsichtiger spricht Bergmann hierüber. Er giebt zu, dass wir uns auf das eigene Wahrnehmen nicht zu besinnen brauchen, „wir haben es jedoch so in unserm Besitz, dass wir ihm unsere Aufmerksamkeit zuwenden und Betrachtungen über dasselbe

anstellen können.“ Wenn ich allerdings ein Urteil fälle: „ich höre jetzt einen Ton“, so kann jenes Mitauffassen des Wahrnehmungsaktes infolge einer Abstraktion vorhanden sein, braucht es aber nicht. Zunächst denkt der im Abstrahieren ungeübte Mensch immer nur an das Objekt, das er im Original erfasst zu haben meint. Dafür spricht besonders der Umstand, dass er dasselbe nach aussen hin verlegt: z. B. der Ton liegt als etwas ausser ihm Existierendes im Instrument. Kommt der Betreffende nun dazu, an den Wahrnehmungsakt mitzudenken, so hat er dies nur einer Abstraktionsübung zu verdanken. Auf keinen Fall kommt er dazu als „bloss empfindendes Subjekt“. Wir zitieren im folgenden einige, dasselbe begründende Sätze Natorps[35]). Er sagt: „Entschwindet mir der Ton, so entschwindet auch mein Hören des Tones und es tritt entweder ein anderer Inhalt in mein Bewusstsein, für welchen dasselbe gelten wird, oder wenn gar aller Inhalt mir entschwindet, so entschwindet auch die Bewusstheit (gleich „Akt des Bewusstseins“) und das Ich und es bleibt gar nichts übrig.“ Ferner „der Ton ertönt mir und ich höre den Ton, dies sind für mich nicht zwei Thatsachen; . . . sondern es ist eine einzige Thatsache, in der ich allenfalls durch Abstraktion die uns bekannten beiden Momente unterscheiden kann, das Dasein des Inhalts und seine Zugehörigkeit zum Gesammtinhalt meines Bewusstseins.“ Diese Unterscheidung, die nach Stumpf das rein empfindende Subjekt ausübt, aber grade ist es, die ihn nötigte, „reine Empfindungen“ zu konstatieren. Denn bestehen die Voraussetzungen, dass die Empfindungen durch die beziehenden Urteile verfälscht sind und dass der Mensch als empfindendes Subjekt reflektiert, d. h. Inhalt und Akt des Bewusstseins wohl zu

trennen vermag und die Einwirkung des letzteren auf den ersteren wohl zu merken vermag, so muss dieses rein empfindende Subjekt mit seiner Reflexion gegen die beziehenden Urteile vorgehen, wenn es vielleicht auch nicht immer „gegen die Macht einer langen Gewohnheit durchdringt", und muss die reinen Empfindungen trotz ihres Appercipiertseins dem erkennenden Subjekt „rein" darbieten. Was endlich Stumpf diese Aufstellungen ermöglichte, ist die mechanische Weise, in der er die beziehenden Urteile an die Empfindungen knüpft. „Die Beurteilung übt keine rückwirkende Kraft auf den beurteilten Inhalt aus." Wir fassten dagegen die Empfindungen als straffe Einheit und zeigten, wie jede Veränderung in den Relationen eine Veränderung der Empfindung war, wie ferner die Relationen überhaupt nicht geeignet waren, rein als Inhalt besehen, bestimmt abgegrenzte Aussagen zu bieten. (Darüber Näheres vorher[36].) Wir greifen hierin die beiden Wurzeln der realistischen Erkenntnis an: die eine, die das Ding als ein bestimmt abgegrenztes in den Prädikaten, die durchweg in Relationen, und damit (nach ihrer realistischen Auffassung) in ein Nichts aufgelöst werden können; die andere, die das Ding als Substanz mit Accidentien behaftet auffasst (oder diese Auffassung irgendwie noch durchblicken lässt) und beide in mechanischer Weise zusammenfügt. Das zieht sich natürlich auch in die Untersuchung über Empfindung, Vorstellung u. s. w. hinein.

Wir sind so auf keine Weise über die Relativität der Erkenntnis unserer Empfindungen hinausgekommen. Die „absoluten Inhalte", die wir gelten liessen, sind ja keine reinen Empfindungen, d. h. faktisch existierende, von allen „Verdunkelungen" der Apperception befreite Empfindungen. Sie sind zur

Not Hilfsmittel in der Analyse der Objekte, weiter nichts. Dagegen gewannen wir als positives Gegenresultat über das Verhältnis von Empfindung und beziehenden Urteilen folgendes: wir kennen erfahrungsmässig keine anderen Empfindungen, als die, welche im Erfahrungsbewusstsein mit beziehenden Urteilen verbunden sind. Auch das erste Erfahren von Empfindungen ist nicht anders. Es giebt nur aufgefasste Empfindungen; dem rein empfindenden Subjekt Reflexion zuzuschreiben, ist ein Widerspruch gegen diesen allgemeinen Erfahrungssatz (den ja auch Stumpf als solchen für den Erwachsenen anerkennt). Vermöge der Verbindung mit den beziehenden Urteilen, die u. E. der Verschmelzung beider zu weichen hat, haftet den Empfindungen Relativität an, von der wir natürlich nur unter Voraussetzung der realistischen Aufstellung über das Verhältnis von Empfindungen und beziehenden Urteilen reden können. Stumpf ist ihr Vertreter. Er trennt beides, so dass er letztere ruhig von den ersteren abziehen kann, um zu den reinen Empfindungen zu gelangen. Aber letztere sind nichts Wirkliches.

Man könnte vielleicht, um jene Empfindungen aus der Thatsächlichkeit zu belegen, an den unmittelbaren Eindruck erinnern, den wir z. B. von der Empfindung einer roten Rose haben. Das ist zunächst auch der Weg, auf dem Meinong die Einfachheit der Empfindung „rot“ etwa feststellt. Nachdem er die relativen Bestimmungen als Abstraktionen dargethan hat, kommt er auf die Einfachheit, die den Farbenempfindungen als Merkmal im wahrsten Sinne des Wortes zukommen[37]). Man könnte endlich auf eine „innere Wahrnehmung des Ich“ verweisen, von dessen Existenz wir doch einen dunkeln Eindruck hätten.

Das sei doch alles unmittelbar gegeben und zum wenigsten ein Analogon zu jenen von beziehenden Urteilen losgelösten Empfindungen. Doch auch diese „Thatsachen" beruhen auf Abstraktionen und sind keineswegs frei von Relationen, wenn diese auch, wie z. B. im erstgenannten Fall, zu einer Einheit verschmolzen sind.

Wir fügen hier, um die ebengenannten Einwürfe beleuchten zu können, etwas über die Abstraktionen bei. Es können zwei Arten derselben vorkommen. Zunächst kann diejenige statthaben, die man gewöhnlich meint, wenn man von Abstraktion redet: die nämlich, die determinierende Prädikate schafft auf Grund der Ähnlichkeit des Gegenstandes mit einem andern in der vom Prädikat angegebenen Hinsicht. Doch es giebt noch eine zweite Art von Abstraktion, die den Blick vom determinierten Ganzen auf das Ganze als solches richtet, wobei die determinierenden Momente mehr in den Hintergrund gedrängt werden und fast ganz verschwinden. (Korrespondierend hierzu ist der Fall, wenn gewissermassen eine ganze Gegend auf einmal in meinem Blickpunkt liegt, wenn ich m. a. W. ein allgemeines Wahrnehmungsbild einer Gegend habe). Diese zweite Art kann eine natürliche und künstliche Entstehungsweise haben. Das erste ist dann der Fall, wenn man von einem allgemeinen Eindruck, den eine Sache auf uns macht, spricht. Die Sache nimmt uns durch ihre Neuheit so hin und so gefangen, dass die determinierenden Abstraktionen keine Möglichkeit haben, hervorzutreten. Dabei aber ist jener allgemeine Eindruck eine Abstraktion. Diese ist die ursprünglichste und verschwommenste Art, wie wir jede neue Erscheinung auffassen. Sie bleibt die einzige Erkenntnis, wenn die Erscheinung nur kurze Zeit

dauert; sie macht schliesslich das Erinnerungsbild aus, wenn die Jahre die Determinationen verwischen. Beispiel: der allgemeine Eindruck von einer roten Rose. — Eine künstliche Entstehungsweise hat jene zweite Art von Abstraktion dann, wenn man durch Abzug der beziehenden Urteile, der Relationen zu den reinen Empfindungen gelangt zu sein meint. Beide Weisen spielen eine Rolle bei der „inneren Wahrnehmung des Ich", je nachdem man sie zu empfinden vermeint, oder sie durch logische Folgerungen gewonnen zu haben vermeint. Beide Male jedoch ist der dunkle Eindruck eines allem zu Grunde liegenden Ich nur eine leere Abstraktion von den Abstraktionen der dunklen Erinnerungsvorstellungen, die die Zeit von den Erlebnissen der Vergangenheit übrig gelassen hat. — Haben wir aber wirklich auch bei diesen scheinbar widersprechenden Beispielen wirklich nur Abstraktionen vor uns, so auch nur „aufgefasste" Empfindungen (die weder einen absoluten Kern im Inhalt, noch eine Existenzweise dem Bewusstsein darbieten).

Die nebenhergehende Aufstellung des Dinges, der Empfindung u. s. w., überhaupt des Gegenstandes als eines durch das Bewusstsein zur Einheit zusammengefassten Relationskomplexes hat nur die Bedeutung eines Nebenresultates. Wichtig und hiermit korrespondierend war der Umstand, dass es uns die Sprache ermöglicht, den Unendlichkeitsprozess des Legens von Relationen abzukürzen, da sie nämlich mehr oder weniger komplizierte Phänomene, die wir in unserm Bewusstsein als etwas Einheitliches und Geschlossenes haben, durch einen zusammenfassenden Namen der praktischen Weltanschauung darbietet. Auch das Bewusstsein schliesst solche Komplexe in eine Einheit (cfr. die Parallele des Blickpunktes).

c. Die Vergegenwärtigung des Transcendenten im „Gegenstandsbewusstsein".

Wir kommen jetzt zurück auf den dritten Weg, zu etwas Absolutem zu gelangen. G. K. Uphues: Das Erfahrungsbewusstsein ist ein „Gegenstandsbewusstsein", in dem wir uns das Transcendente als etwas dem Bewusstsein überhaupt Entgegengesetztes vergegenwärtigen und das demnach einen „Ausdruck des Transcendenten" enthält. Beweis dafür ist, dass wir erstens die Eigenschaften, die wir uns in den Empfindungen vergegenwärtigen, durch jene Empfindungen und durch die auf Grund derselben und in Übereinstimmung mit ihnen gebildeten Vorstellungen kennen lernen, und dass wir zweitens diese Eigenschaften nicht von den Empfindungen aussagen können[38]). (Das Transcendente, von dem hier ohne Rücksicht auf seine Existenz die Rede ist, ist natürlich nicht als auf das Bewusstsein drückend aufgefasst.) Andererseits können wir auch nach Uphues die Empfindungen süss, sauer, gross, klein, hart, schwer, rot, blau u. s. w. nennen, wiewohl es „künstliche, dem Bewusstsein widersprechende Auffassungen" sind, „die aber nicht umgangen werden können, wenn die in diesen Empfindungen vergegenwärtigten mathematischen, mechanischen und sinnlichen Eigenschaften den Dingen nicht zukommen[39])". Um in diesen Fragen sicher zu entscheiden, ist es sehr wichtig, dass der Begriff des Transcendenten klar vorliegt. Die „Natur" ist das „Transcendente, das uns ursprünglich in Empfindungen zum Bewusstsein kommt und von uns in Vorstellungen und Gedanken, die auf Grund der Empfindungen gebildet werden, vorgestellt und gedacht wird[40])."

Die Wahrnehmung ist danach auf dies Transcendente von jeher gerichtet und empfängt dadurch ihren „Charakter". Also gehört der Ausdruck des Transcendenten nicht einer höheren Stufe der Bewusstseinsentwicklung an, das Transcendente ist ja das „primum cognitum" [41]). Vor allen Dingen ist daran festzuhalten, dass der Begriff des Transcendenten, d. h. dasjenige, was wir darunter verstehen, eine Entwicklung mit der Bewusstseinsentwicklung zugleich durchmacht; und zwar ist er immer das notwendige Korrelat zum Immanenten. Was man diesem zugiebt, nimmt man jenem, was man jenem zugiebt, nimmt man diesem. Das Transcendente ist also nicht die Natur im gewöhnlichen Sinn des Wortes oder das „Gegebene". Es wird im Erfahrungsbewusstsein, das lehrt die Erfahrung, auch nicht aufgefasst und geschieden als etwas „von allen Bewusstseinsvorgängen überhaupt Verschiedenes". Und wäre ein Ausdruck des Transcendenten als eines Verschiedenen in ihm vorhanden, so müsste derselbe trotz der Einheit des Bewusstseins sich geltend machen: wir müssten im Bewusstsein zweierlei und zwar entgegengesetzte „Inhalte" auf einmal erfahren. Wir haben aber gesehen, dass ein sogenannter Inhalt für sich ein Nichts ist und erst als bewusster etwas besagt: wir müssten also zweierlei entgegengesetzte Bewusstseine in dem einen Bewusstseinsvorgang erfahren. Nun weist allerdings Uphues der Reflexion das Werk der Trennung, die Aufstellung eines Ausdrucks des Transcendenten zu [42]). Es fragt sich, ob diese Reflexion recht hat. Zunächst jedoch wird man im Erfahrungsbewusstsein von einem Transcendenten nicht ohne weiteres geredet haben und reden dürfen. (Für Uphues hat das Wort „Ausdruck oder Bild des Transcendenten"

nur einen „provisorischen Sinn“[43]). Die Empfindungen enthalten erst dann einen wirklichen Ausdruck des Transcendenten, wenn ihnen wirklich ein Transcendentes entspricht. Die Möglichkeit der Erkenntnis des Transcendenten können wir nur auf seine Wahrheit gründen[44]). So schliesst diese Möglichkeit die Existenz des Transcendenten ein. Die Erkenntnis desselben geht nach der Bilder- oder Zeichentheorie vor sich.)

Wir hatten schon vorher darauf aufmerksam gemacht, dass es Schwierigkeiten bereitet, diesen „Ausdruck des Transcendenten“ als eines dem Bewusstsein überhaupt Entgegengesetzten bei der Einheit des Bewusstseins zu halten. Es wäre auch zu bezweifeln, dass „es den Ausdruck dessen bilde, was von ihm verschieden ist, keineswegs aber als Ausdruck des Gegensatzes des Gegenstandes als solchen betrachtet werden könne“[45]). Letzterer müsste doch wenigstens „inhaltlich oder der Sache nach“ in den Bewusstseinsvorgängen enthalten sein, er müsste irgendwie im Ausdruck des Transcendenten sich bemerkbar machen, eine Bestimmtheit desselben etwa sein, denn wie kämen wir sonst dazu, den Gegenstand als verschieden vom Bewusstsein überhaupt aufzufassen? Der Ausdruck des Gegensatzes als solchen wird natürlich nicht selbständig auftreten, doch wo er nicht im „Bewusstseinsakt“ gesucht werden darf, könnte man ihn nur im Ausdruck des Transcendenten suchen. Hier müsste sich also gleich bei der ersten Wahrnehmung ein Wissen um den Gegensatz einstellen. Und das ist nicht der Fall. Man kann auch nicht zur Analogie greifen und sagen, man könne sich etwas ähnliches vergegenwärtigen, ohne es „als ähnlich“ mit dem Bewusstseinsvorgang, in dem es vergegenwärtigt werde,

aufzufassen. Während die Ähnlichkeit nur auf die verglichenen Bestimmtheiten (oder Inhalte) der Bewusstseinsvorgänge sich beziehen kann, handelt es sich im vorliegenden Falle um Bewusstsein und Nicht-Bewusstsein, und letzteres soll in ersterem, der einzigen Erkenntnisquelle, zum Ausdruck kommen. Man sieht, der Fall ist so einzigartig, dass er nicht durch die angeführte Analogie begriffen werden kann. Man könnte es sich schon denken, wie jener Vorgang, in dem ein Bewusstseinsvorgang zum Gegenstand des Erkennens wird, von der Gleichheit der Form, die dieser Gegenstand mit ihm selber hat, absieht und nichts merkt, trotzdem dieses Gegenstandwerden eines Bewusstseinsvorgangs des Unerklärlichen noch genug birgt; doch dass in dem Vorgang, dessen Gegenstand ein „Nicht-Bewusstseinsvorgang" ist, abgesehen werde von dessen entgegengesetzter Form (die erst die Reflexion entdecken soll), ist schlechterdings nicht denkbar. Wogegen hier polemisiert werden soll, ist nicht das Gegenstandsbewusstsein überhaupt, sondern nur das, dass es als das ursprüngliche Bewusstsein hingestellt, sodann das, dass man in ihm trennt zwischen einem Ausdruck des Transcendenten, der mit dem Bewusstseinsvorgang ein und dasselbe ist und zwischen dem Transcendenten, das in ihm vergegenwärtigt wird, aber von ihm verschieden ist. Das scheint keine rein psychologische Betrachtung zu sein. Befolgt man diese, so kann man das Gegenstandsbewusstsein nur als ein Bewusstsein charakterisieren, dessen Wesenheit ein objektiviertes Sein ist. Wie dies psychologisch entsteht, darüber s. S. 58. Jenes „Gegenstandsbewusstsein" charakterisiert also nicht das Erfahrungsbewusstsein, das allerdings ein Wissen ohne ein Wissen um dieses Wissen ist, doch nicht insofern, als die gegen-

sätzliche Form des Gegenstandes in dem Wissen nicht gewusst würde, sondern insofern, als das Wissen davon in ihm fehlt, dass es ein Bewusstseinsvorgang ist [46]). Das erscheint paradox. Das Erfahrungsbewusstsein enthielte danach also nicht nur nichts Transcendentes oder etwas wie einen Ausdruck desselben oder Hinweis auf dasselbe, es wäre selber nicht einmal etwas Immanentes [47])? Es leuchtet sofort ein, dass diese Folgerung nicht zutrifft und auch nicht begründet ist im Vorhergehenden. Die Korrelate „immanent und transcendent" sind Reflexionsbegriffe und haben erst im entwickelten Bewusstsein einen Sinn. Wenn wir nun das Erfahrungsbewusstsein betrachten, so haben wir uns daran gewöhnt, alles, was Bewusstsein heisst und Bewusstseinsvorgang ist, mit „immanent" zu bezeichnen, gegenüber der Natur, die gewöhnlich als das Transcendente gilt. Und deshalb bedarf es einer Loslösung unserer Gedanken und Vorstellungen von diesen Begriffen, die meistens uns sehr schwer wird und geradezu widersinnig erscheint, damit wir wieder einsehen lernen, dass wir beim Erfahrungsbewusstsein, wenn wir sehen, hören u. s. w., nicht daran denken, dass es ein Bewusstseinsvorgang ist, ebensowenig wie daran, dass wir einen Ausdruck des Transcendenten in ihm haben. Die Erfahrung bestätigt diesen Satz. Wollen wir nun den Begriff „immanent" für dieses Erfahrungsbewusstsein wieder einsetzen, so steht dem nichts im Weg, nur muss man ihn dann ohne die Korrelatbeziehung, die wir doch sonst zugleich mitdenken, denken.

Die Bildertheorie weiter erweist sich in Wahrheit als die Abstraktionstheorie des Realismus. Wie nach jener die Erkenntnis in der Verähnlichung des Gegenstandes mit dem erkennenden Bewusstsein liegt, so

zeigt ja auch die Abstraktionstheorie, wie ähnliche Vorstellungen zur Vermittlung weiteren Wissens nötig sind und dazu beitragen dadurch, dass sie mit neuen Wahrnehmungen verschmelzen[48]).

Das Absolute ist also nach allem nur das Erfahrungsbewusstsein, sofern es als eine bewusstseinsmässige Einheit uns gegeben ist. Kein Moment im „Inhalt" giebt uns etwas Absolutes, das für sich gegeben wäre, denn auch das „vergegenwärtigte Transcendente" ist kein „Letztes" im „Inhalt".

d. Abschliessende Zusammenfassung von No. 4: Es giebt keine **„Inhalte", die für sich existierten**, auch nichts Absolutes in der Wahrnehmung, **das für sich existierte.**

Eine endgültige Zusammenfassung des ganzen Stoffes enthält die zweite von Bonatelli wiedergegebene Definition der Relativität des Erkennens: „Nur das Begrenzte und Bedingte ist für das Erkennen erreichbar. Das Absolute ist nur durch Glauben oder höchstens eine unbestimmte Vorstellung von ihm zu erfassen, wenn nicht ganz unerkennbar." Den ersten Teil geben wir zu. Doch haben wir dabei den mittelalterlichen Begriff des Begrenzten, wo man darunter die wirkliche Welt versteht im Gegensatz zur idealen, supranaturalen Welt, ausser Acht gelassen.

Unserer Arbeit ist es ja mehr um den Nachweis des logisch Bedingten zu thun. Diesen Nachweis führten wir mit Hilfe der Relationen, die zeigten, wie bedingt doch jene Prädikate, in denen der Realismus Erkenntnis zu haben meint, in Wahrheit sind, die zeigten, wie sie, rein als Inhalte genommen, sich in

ein Nichts verflüchtigen lassen. Sie erscheinen der Überlegung nicht mehr als in sich bestimmte, das Ganze bestimmende Inhalte, die das Bewusstsein als selbständige Grössen ausschiede, sondern gemäss ihrer Entstehungsweise als nur im Hinblick auf andere Erscheinungen gültig. — Im Begriff des Begrenzten können wir nur einen uneigentlichen Sinn entdecken, etwa dass wir sagen, die Relationen als das, was die alten Prädikate doch noch irgendwie vertrete, grenzten das Ding von bestimmten Seiten ab; wenn sie auch das Wesen der Prädikate nicht teilten, so doch noch ihre Bestimmung. Doch nun werden wir diese These in ihrem positiven Teil angreifen müssen, wenn wir ihr im kritischen auch zustimmen. Das kommt daher, dass sie den alten Realismus noch immer mit sich herumträgt, den sie doch eigentlich gerichtet hat. Während sie nämlich vorher nachweist, dass sie das im realistischen Sinn Absolute nicht in den Prädikaten anerkennen kann, verlegt sie es ausserhalb der Prädikate als etwas Unerkennbares. Dies Absolute existiert für sie, trotzdem es ihr nicht in der Erkenntnis entgegentritt. Methodisch in diesem Fall geht man nur dann vor, wenn man die Relationserkenntnis zu einer absoluten macht. Das thut man dadurch, dass man den ursprünglichen Hintergrund des Realismus, unter dessen Voraussetzung allein man von einer Relativität der Relationserkenntnis reden konnte, auslöscht und nun diese Erkenntnis durch Relationen zum Prinzip des Erkennens macht. Freilich muss man sie nun auch anders auffassen als der Realismus, man muss ihre Begründung im Erfahrungsbewusstsein nachweisen. — Man könnte aber auch dann noch von Relativität des Erkennens reden, weil es uns nie möglich sein wird, alle Relationen, die wir hinsichtlich

eines Gegenstandes (im allgemeinsten Sinne des Wortes) bilden können, herzustellen. Abgesehen von der Zeit, die in uns die Möglichkeit dieser Art Erkenntnis erst langsam zur Entfaltung kommen lässt, verliert sich der analysierende Blick nicht gern in dem Relationsgewebe, sondern geht gerne wieder auf das Ganze zurück (wie auch das Auge bei der Analyse wieder gerne das Ganze in seinem Blickpunkt fasst). Und selbst wenn man sich entschlösse, alle möglichen Relationen aufzusuchen, es würde uns nicht gelingen, weil ihre Zahl unendlich gross ist. Jede Erscheinung hat unendlich viele „Seiten", kann von unendlich vielen „Gesichtspunkten" aus betrachtet werden. Ein äquivalentes Supplement für diesen Mangel ist jener Blick auf das Ganze nicht, wogegen er allerdings immer Ausgangspunkt der Analyse bleibt und während derselben immer mitschwingt. Trotzdem wird man diesen Mangel so vieler Relationen nicht so hoch anschlagen. Diese Art spielt der eigentlichen Relativität gegenüber gar keine Rolle, sie ist nur quantitativ orientiert.

5. Wie kann das Transcendente erkannt werden?

a. Ist die Erkenntnis dem Ding adäquat? (Bonatelli).

Der bisherige Gang der Arbeit hatte viel Zerrissenes an sich, weil er zunächst von zerstreut wiedergegebenen Definitionen ausging. Wir möchten ausser klarer Übersicht über den bereits verarbeiteten Stoff zugleich noch einige andere notwendige Fragen berühren. Endlich haben wir dann noch die Schlussfragen anzuknüpfen, wie das Bewusstsein der Relativität unseres

Erkennens zustande kommt und was es in letzter Instanz bedeutet.

Wir hatten schon in der historischen Entwicklung gesehen, dass der Ausgangspunkt beim Nachweis der Relativität unseres Erkennens immer der Realismus ist. Nun hat derselbe im wissenschaftlichen Betriebe manche Veränderungen erfahren; doch was er will, das sieht man auch noch den veränderten Gestalten an.

Für ihn ist das Ding eine Essenz mit Eigenschaften, der objektive Existenz zukommt. Fragen wir, wie kommt man zu diesen Aufstellungen auf wissenschaftlichem Wege? Als praktische Weltanschauung sind sie ja allgemein im Gebrauch. Ihr wissenschaftlicher Vertreter ist z. B. Bonatelli. Er giebt zu, dass das Ding erst Objekt des Bewusstseins werden muss, ehe es zur Erkenntnis erhoben werden kann. Zu diesem Objekt der Wahrnehmung wird es, indem das Subjekt eine bestimmte Affektion erleidet infolge eines Reizes. Aber wenn auch dadurch die Erkenntnis vom Bewusstsein abhängig wird, ist sie doch dem Ding adäquat. Ihre Unvollkommenheit schliesst nicht ihre Absolutheit aus. Das wird folgendermassen bewiesen: Die durch die Affektion bewirkte Veränderung wird zur „Form (species) des Objekts“ (besser Dinges). Von dieser Form kommen wir auf das Ding selbst, indem wir „unser Augenmerk auf das Endziel richten“ und dadurch das Ding unmittelbar wahrnehmen. Das ist aber nur dadurch möglich, dass das Denken Prinzipien, Normen, Ideen enthält, die es uns ermöglichen, über das Gegebene hinauszugehen. Denn das Denken hat „Forderungen, denen durch das Objekt (= Ding) Genüge gethan wird, wie es behauptet“; diesen Forderungen genügt

die Erscheinung nicht, selbst zugegeben, dass sie das eigentliche Objekt der Wahrnehmung ist. So springt denn das Denken über diese Grenze der Erscheinungen hinaus vermöge ihm eigentümlicher Ideen.

Die Absolutheit wird hier verlegt in die Erkenntnis des Dinges, wie es in Wirklichkeit ist, in die Erkenntnis dessen, was wir unter Ding verstehen, wenn wir von seiner Wahrnehmung reden, kurz in die Erkenntnis des Transcendenten. Dabei wirft Bonatelli den Idealisten vor, sie könnten sich durchaus keine Gleichheit zwischen Empfindung und Transcendentem vorstellen, geht dabei jedoch selbst von den Prinzipien des Denkens aus, um zum wirklichen Ding zu gelangen und nicht von der Empfindung, die nur eine Form des wirklichen Dinges ist, aus der das Denken erst dieses gewinnt, dadurch dass es an ihm einen Anhaltepunkt hat, über die Grenzen des Gegebenen hinaus etwas von ihm Verschiedenes und doch wieder nicht Verschiedenes, unmittelbar zu erkennen. Was nun des Weiteren die „Forderungen des Denkens" angeht, so werden dieselben auch von G. K. Uphues anerkannt, denn auch er hat die „genetische Methode" in der Psychologie insofern notwendig, als sie „Bestandteile in den vorausgehenden Bewusstseinsvorgängen, die diese als Bedingungen für die Entstehung der nachfolgenden erscheinen lassen", postuliert[49]). Das Postulierte ist dann „der Sache nach" in den Bewusstseinsvorgängen, Empfindungen und Wahrnehmungen enthalten. („Die apriorischen Elemente, durch die unsere Erkenntnis bezüglich der Naturdinge und Naturvorgänge zustande kommt", sind dadurch mit Recht überflüssig gemacht[50])). Dass man das Erfahrungsbewusstsein nun als Gegenstandsbewusstsein oder als ein Bewusstsein, in dem Forderungen des Denkens

vorhanden sind, die über das Bewusstsein selbst hinaustreiben, auffasst, ist eine Folge davon, dass man die Erkenntnis auffasst als ein Zusammen von Bewusstsein und Gegenstand, Form und Inhalt. Das ist es aber nicht. Das, was wir Inhalt nennen, ist ein Komplex von Relationen, der für sich genommen keine Einheit und keinen Kern hat, infolgedessen in sich zerfällt. Erst durch das Bewusstwerden erhält er seine Einheit und bestimmende Kraft, zugleich ist er aber nicht Inhalt einer Form, sondern Wesenheit, Eigentümlichkeit des Bewusstseinsvorganges oder der Vorstellung (denn auch vom reflektierenden Bewusstsein gilt dasselbe)[51].

b. Ist das Transcendente im Objekt der Wahrnehmung ganz enthalten? (über Objektivation).

Die Frage bleibt nach alledem übrig: „Ist das Transcendente vollständig im Objekt der Wahrnehmung enthalten, oder enthält dieses vielleicht einen Hinweis auf das Transcendente, auf etwas, was nicht mit dem Objekt der Wahrnehmung identisch ist?“ Die Frage ist dieselbe, wie wenn man untersuchte, ob man nicht neben dem Erkennen durch Vorstellungen ein unmittelbares annehmen müsste. Wir können vielleicht dies unmittelbare Erkennen nicht anders als durch Vorstellungen, die uns die nötigen Begriffe hergeben müssen, zum Bewusstsein bringen und beschreiben, aber trotzdem existiert es auch ohne die begriffliche Vorstellung unmittelbar, ja ist eigentlich zu postulieren, da wir sonst ja keine Richtschnur für die Formulierung unserer Vorstellungen und Begriffe hätten. (Dieser letzte Grund ist schon vorher widerlegt, denn

auch ein mitschwingendes Erfahrungsbewusstsein kann sehr wohl als Richtschnur des Denkens fungieren.) Während die empirische Psychologie meistens noch an dem Satz festhält, dass die Sinnesreize ihre Ursache in dem Druck der äusseren Gegenstände auf das Bewusstsein haben, könnte man sich jedoch etwas mehr vom Realismus entfernen und Sein und Bewusstsein nicht mehr mit Äusserlichkeit und Innerlichkeit identifizieren und nun von unmittelbarem Erkennen sprechen. Wir erfassten dann in demselben wie vorher schon das Fürsichexistierende, das in den sinnlichen Qualitäten existiert, das, was nach dem gewöhnlichen Bewusstsein auf die Sinnesorgane drückt, unmittelbar, also nur mit dem Unterschiede, dass „Transcendent" nicht mehr „ausserhalb des Bewusstseins existieren" heisst. So sehr in der letzten Anschauung Fortschritte gegenüber dem Realismus zu konstatieren sind, so ist die Untersuchung doch in ein unheilvolles Operieren gedrängt: man soll Empfindung und Gegenstand trennen und zwar wieder innerhalb des Bewusstseins oder besser nach dieser Theorie, auf dem Wege des Bewusstseins. Fasst man nun „auf dem Wege des Bewusstseins" als „auf dem Wege des vorstellenden Bewusstseins" auf, so ist die gemachte Zumutung nicht durchzuführen. Man müsste im Gegenteil dieses Bewusstsein selber von einem vorstellenden zu einem auch unmittelbar erkennenden erweitern. Dann aber ist uns auch jede Möglichkeit abgeschnitten, die These zu kritisieren: wir hätten ja einfach das Zugemutete gesetzt, ohne es begründet zu haben [52]). Die Frage tauchte von neuem wieder auf, ohne dass durch die bisherigen Überlegungen auch nur etwas erreicht wäre. — Man könnte nun vielleicht einmal von den Sinneseindrücken ausgehen, und sie wohl Inhalt des

Bewusstseins, aber keine Bewusstseinszustände sein lassen. In diesem Inhalt erkennten wir ferner das, was in ihm erscheint. Offenbar könne man vom Bewusstsein nicht sagen, es wäre süss, sauer, farbig, hart, schwer u. s. w. oder ausgedehnt. So wiesen denn auch die sinnlichen Qualitäten auf etwas Selbstständiges hin. Wäre das nicht der Fall, so müsste man am Sinn der Natureinrichtung verzweifeln; diese richtet die Wahrnehmung mit allen Fäden auf das Transcendente und dabei ist sie von der Erkenntnis desselben ausgeschlossen! Will man nun zunächst das, was durch das unmittelbare Erkennen erfasst wird oder werden soll, beschreiben — oder sagen wir lieber nicht „beschreiben", da es nicht in Begriffe gefasst werden kann und soll — will man es in seinem Sein begreifen, so ist das zunächst sicher, dass es irgendwie in der Vorstellung liegt als Vorgestelltes. Aber hiermit begnügen sich die Vertreter der Ansicht nicht und mit Recht weisen sie diese nur missverständliche Ausdrucksweise zurück. Denn sie „verstehen" oder „meinen" unter diesem unmittelbar Erfassten etwas anderes als eine Vorstellung von ihm. Wie man dieses mehr in realistischem Sinn, etwa durch Aufstellung einer Vergegenwärtigung des Transcendenten in den Empfindungen zu erklären versuchte, haben wir früher gesehen, ebenso wie ihre Unhaltbarkeit und die jedes ähnlichen Versuches. Wir meinen, dass jenes „etwas anderes meinen als eine blosse Vorstellung" daher kommt, dass man sich in der Reflexion immer wieder das Erfahrungsbewusstsein (oder die Wahrnehmung) als gegenwärtig hinzudenkt. Also das durch das unmittelbare Erkennen Erfasste ist die Vorstellung von ihm, bei der man sich zugleich das Erfahrungsbewusstsein gegenwärtig denkt, oder mit der

letzters verschmilzt. So überträgt man dann das, was das Erleben der betreffenden Wahrnehmung ausmacht, in die Vorstellung [53]). Dies sogenannte Mitschwingen des Erfahrungsbewusstseins ist allerdings eine der schwierigsten, psychologischen Thatsachen. Soll man es als die „Arbeit des Verstehens unterhalb der Schwelle des Bewusstseins, in dem weiten Gebiet des unbewusst Erregten“ [54]) gelten lassen? Wir werden lieber sagen, dass das Erfahrungsbewusstsein wie alle Bewusstseinsvorgänge die Möglichkeit zur Association mit anderen Bewusstseinsvorgängen hat. Durch diese Möglichkeit wird es zur Grundlage alles weiteren Wissens [55]).

Wie stehts denn nun weiter mit dem Erleben der Wahrnehmung, mit dem Erfahrungsbewusstsein? Die Vertreter einer unmittelbaren Erkenntnis glauben gerade in ihm den Beweis für sie zu haben. Grade da sähe man ein, dass die Empfindung kein Zustand des Bewusstseins sei, dass sie vielmehr etwas Transcendentes enthalte, dessen man unmittelbar gewiss sei. Daraus ersähe man, dass z. B. die Vorstellung von rot nicht selber rot sei. Aber in Wahrheit merkt man nichts von einem Druck, den die Sinnesdinge des gewöhnlichen Bewusstseins auf die „Seele“, auf das Erfahrungsbewusstsein ausüben sollen, merkt man auch nichts von einem unmittelbar Erfassten, dass sowohl für sich als absoluter „Inhalt“ ohne Geschlossenheit im Bewusstsein existierte oder als ein unmittelbar Erfasstes, in dem man des Transcendenten gewiss werde, vorausgesetzt, dass man das Erfahrungsbewusstsein ohne vorgefasste Vorurteile betrachtet. Vor allen Dingen ist es hierbei wichtig, falsche Nebenvorstellungen fernzuhalten. So zuerst die schon herausgehobene, dass das ausser uns Existieren der Dinge

ihre Transcendenz ausmachte. Diese Anschauung ist mit unserer Körpervorstellung ihrer Entstehung nach aufs Engste verknüpft. Sodann, wenn die Aussendinge wirklich ausserhalb unseres Bewusstseins lägen, wäre jede Brücke zwischen Erkenntnis und Aussending abgeschnitten. Eine zweite mit dieser zusammenhängende falsche Nebenvorstellung entsteht dadurch — auch das ist schon im ersten Teile besprochen —, dass man die Qualität gerne von der Empfindung abstrahiert und in ihr Geheimnisse sucht. Diese hängt mit der ersterwähnten insofern zusammen: da die Dingvorstellung ihren sie bestimmenden Charakter aus dem, was die Tastempfindung der Erkenntnis darbietet, empfängt, diese sich gar bald mit der Gesichtsempfindung associiert, die den Raum als das Aussereinander erscheinen lässt, so wird das Aussending zum Tastbaren und weil im Tastbaren etwas das Bewusstsein Verursachendes liegen soll, so wird die reine Empfindung zu dem, woraus man das Transcendente erfasst. Dabei ist aber doch die Qualität das die Empfindung Ausmachende, ohne sie kann man gar nicht von Empfinden reden. Nun wird man aufs neue dem entgegensetzen, die Empfindung wäre doch keine Vorstellung. Wir kommen hier endlich auf die dritte falsche Nebenvorstellung: man setzt das Erkennen gerne als das Thätige dem Stoff als dem Leidenden, das Erkennen ferner als das Prius beim Zustandekommen der Erkenntnis dem Inhalte gegenüber. Beide Vorstellungen werden immer noch erweckt, wenn man das Schlagwort „ponieren“ auf der Seite der Gegner gebraucht. Die Wahrnehmung scheint nach Verwerfung einer unmittelbaren Erkenntnis Resultat eines reflexionsmässigen Raffinements zu sein, wogegen sich jeder mit Recht sträubt. (Das Erfahrungsbewusstsein ist

dem gegenüber ein Vorkommnis, ein Geschehen, das durch das allgemeinste Merkmal der Bewusstseinsvorgänge, durch „die Bewusstheit", die von ihnen allen unabtrennbar ist und darum sorgfältig von dem Gewusstwerden, einem Ergebnis der Reflexion über die Bewusstseinsvorgänge unterschieden werden muss" [56]), charakterisiert.) Die Empfindungen scheinen zu blossen Vorstellungen wie die, mit denen die Reflexion arbeitet, es sind, zu werden. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Sobald wir länger bei der Betrachtung eines „Gegenstandes" verweilen, und mit dem Erfahrungsbewusstsein Relationsvorstellungen sich verschmelzen lassen, haben wir uns allerdings von dem Erleben der Wahrnehmung gewissermassen zurückgezogen. Wir arbeiten in diesem Fall schon mit Erinnerungsvorstellungen, mögen wir vielleicht auch in demselben Zeitpunkt noch fortwährende äussere Wahrnehmungen „von demselben Gegenstand" erhalten. Für die Erkenntnis als ein Arbeiten mit Erinnerungsvorstellungen ist es vollständig gleichgültig, ob die Wahrnehmung als gegenwärtiges Erfahrungsbewusstsein noch fortwährend den Gegenstand darbietet. Jedenfalls schwingt das Erfahrungsbewusstsein immer bei den Erinnerungsvorstellungen mit. Daher kommt es, dass man etwas von dem Vorstellungsinhalte Verschiedenes in den Vorstellungen zu besitzen meint. Daher kommt es auch, dass die „Eigenschaften" an ein Undurchdringliches geknüpft werden [57]), wogegen sie im Erfahrungsbewusstsein als Bestimmtheiten desselben auftreten. Das will man durch die Projektions- und Objektivationshypothesen veranschaulichen. Man hat oft gefragt, woher nehmen diese Hypothesen das Recht zu ihren Aufstellungen? giebt es doch sonst nirgends eine Analogie (ausser in Hallucinationen und Illusionen),

geschweige denn ein treffendes Beispiel. Und doch — bleiben wir beim Erfahrungsbewusstsein stehen — sind nicht alle Überlegungen, die die Geschichte des Transcendenten aufweist, nichts anderes als Projektion und Objektivation? Wird das Transcendente nicht immer mehr vor das Denken projiciert, hinter die Erscheinung, wird es nicht immer mehr objektiviert, indem man es von den subjektiven Bestandteilen reinigt? Gewiss findet eine „Retrojektion des Ich" (Uphues) statt, doch ist diese notwendig mit einer Projektion und der ganz verwandten Objektivation des „Gegenstandes" verbunden. Leider sind das aber auch nur wissenschaftliche Hülfsbegriffe, die das eigentliche Problem noch in sich tragen. Für eine längere oder kürzere Zeit sieht man sich genötigt, bei solchen Hilfsbegriffen stehen zu bleiben, bis neues Material eine neue Bearbeitung derselben möglich machen. Solange haben sie nur den Zweck, den Entwicklungen, die man vorher machte, und deren Grenze sie bezeichnen, den Schlusspunkt zu geben, der — im Bilde des Raumes geredet, denn grade ohne dieses (im Gegensatz zur Zeitrelation) vermögen wir uns so etwas schlecht oder gar nicht klar zu machen — der also das Feld der Unendlichkeit, das sich nach den entwickelten Voraussetzungen dem Blick noch zeigt, in einen Punkt zusammenfasst. Diese letzten „Grenzbegriffe" lassen also die Aufgabe der Erkenntnistheorie (oder Methaphysik, denn eine Gleichsetzung beider wird wohl neuerdings mit Recht angestrebt), die sich in einer endlosen Reihe von Beziehungen noch ausbreitet, in einen Punkt verdichtet erscheinen. Dieser Punkt ist natürlich voller Rätsel und doch kann man ihn nicht entbehren. Er hat in Wahrheit einen pro-

visorischen Sinn, selbst wenn sich die in ihm gestellte Aufgabe als eine unlösbare erweisen sollte.

Fassen wir noch einmal zusammen, was im Ganzen genommen hier zum Ausdruck kommen soll, so ist das erstens die Unmöglichkeit, dem „Inhalt" des Bewusstseins etwas Absolutes abzugewinnen, es sei ein absoluter Kern der Empfindung oder ein Ausdruck des Transcendenten in ihr, zweitens die Unmöglichkeit, vom Bewusstsein auf ein Transcendentes, als zweite Existenz gefasst, überzugehen. Das hängt mit der früher geschilderten Eigentümlichkeit des Erfahrungsbewusstseins zusammen, das keine absoluten Inhalte aussondert, dessen weitere Entwicklung nicht dadurch vor sich geht, dass in ihm Wirklichkeit und Vorstellung von ihr verglichen würden. Was wir konstatieren können, ist das Erfahrungsbewusstsein und dessen Mitschwingen bei jeder Art von Reflexion.

In dieser Komplikation von Reflexion und mitschwingendem Erfahrungsbewusstsein liegt die Erklärung so vieler metaphysischer Begriffe.

Schluss.

Gegeben ist das Erfahrungsbewusstsein und dessen Mitschwingen bei jeder Art von Reflexion.

Wir kommen jetzt zu unsern Schlussfragen: wie entsteht das Bewusstsein der Relativität und was ist es in letzter Instanz? Wir haben drei Hauptentwicklungen von Welterklärungen kennen gelernt. Die erste Stufe bildet der Realismus als die praktische Weltanschauung. Er glaubt das Ding im Original in der Erkenntnis zu besitzen und fragt gewöhnlich nicht nach der Art des Zustandekommens derselben. Cha-

rakteristisch ist 1) dass dem Ding eine zweite Existenzweise zuzuerkennen ist, 2) dass das Ding etwas Festes und Bestimmtes ist, das in seinen Merkmalen zum Ausdruck kommt. Die zweite Stufe giebt zu, dass der Erkenntnisinhalt in Relationsvorstellungen uns gegeben ist, doch wir haben daneben etwas Absolutes oder unmittelbar Erfasstes oder wir sind endlich davon überzeugt, dass wir etwas anderes in ihnen haben und erkennen. Die dritte Stufe stützt sich auf das einheitliche Erfahrungsbewusstsein.

Es ist selbstverständlich, dass man bei der ersten Anschauung für sich betrachtet nicht von Relativität des Erkennens reden kann und auch nicht geredet haben würde, wenn sie nicht angefochten wäre. Nur dass man die zweite und dritte ihr gegenüberstellen kann, ermöglicht das, ebenso ferner nur der Umstand, dass man die erste den beiden anderen als Grundlage unterlegen kann. Bringt man nun die zweite Anschauung in ein gegensätzliches Verhältnis zum Realismus, so erscheint „relativ“ gleichbedeutend mit „subjektiv“. Das Absolute ist das „Objektive“, das Relative ist die Zuthat des Erkennenden. Es gab eine Zeit, wo man über relativ und absolut anders dachte wie hier: relativ war die Sinnlichkeit, absolut der Verstand in seinen Abstraktionen, in der Logik und ihren Konsequenzen (Rationalismus, Wolff). Hier sind Sinnlichkeit und Verstand schon näher zusammengerückt, aber auch hier wirkt der alte Gegensatz noch nach, wenn auch modifiziert. Hier sind die Vorstellungen, die immer mit den Empfindungen verschmelzen, das Relative, die reinen Empfindungen, die Abstraktionen der Empfindungen, das Absolute.

Die dritte von uns vertretene Anschauung sucht dagegen das Erfahrungsbewusstsein in seiner Einheit

zu fassen und festzuhalten. Weil sie so im Bereich des „Subjektiven“ bleibt, kann man bei ihr subjektiv nicht mehr gleich relativ setzen. Abstraktionen, Relationen gewinnen ihre Einheit und Bestimmtheit wie bestimmende Kraft im Bewusstsein. Die „Inhalte“, die an sich betrachtet, sich ohne weiteres in ein Nichts verflüchtigen lassen, gewinnen so ihre Bedeutung. Die Grundanschauung dieser dritten Entwicklung des menschlichen Bewusstseins und Erkennens liegt im Erfahrungsbewusstsein und dessen Einheit. Alles ist relativ, was dieser Einheit widerspricht, was mit anderen Worten nach dem Schema „Denken und Sein“ gebildet ist und noch irgendwie mit ihm zusammenhängt.

Anmerkungen.

1) Francesco Bonatelli, discussioni gnoseologiche e note critiche aus den Atti del R. Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, tom. III ser. IV pg. 11—55.

2) Giovanni Cesca, la relatività della conoscenza aus der Rivista di filosofia scientifica Novembre 1886 vol V. pg. 669 ff.

3) Über die Stellung Democrits innerhalb der Geschichte der griechischen Philosophie ist hiermit natürlich nichts ausgesagt.

4) Zum Tastsinn als Wirklichkeitssinn cfr. Uphues, Psychologie des Erkennens vom empirischen Standpunkt, Leipzig 1893, besonders pg. 203.

5) l. c. pg. 675 ff., cfr. von demselben Verfasser la cosa in sè aus der Rivista di filosofia scientifica vom März 1888 pg. 171 ff.

6) G. K. Uphues, l. c. pg. 17. Cesca spricht sich leider nicht genauer über die Beziehungen des Denkens auf das

Transcendente aus. Das von ihm angeführte Kausalitätsgesetz kann diese doch unmöglich charakterisieren sollen. Sonst käme er ja nicht aus dem Behaupten heraus.

7) J. Bergmann, Vorlesungen über die Metaphysik mit besonderer Beziehung auf Kant, Berlin 1886.

8) J. Bergmann, l. c. pg. 332: „Nun haben wir aber eine Wahrnehmung vom Seienden, die innere Wahrnehmung ist eine solche, aus ihr entstammt unser Begriff des Seienden und mittels ihrer müssen wir uns Rechenschaft über diesen Begriff ablegen und damit zu einem Wissen um die allen Dingen gemeinsame Natur gelangen können."

9) l. c. pg. 334: „Jedes wirklich Seiende, jedes Ding an sich ist ein bewusstes, ein sich selbst wahrnehmendes Wesen, ein Ich." Weiter will Bergmann dies Ding an sich nicht beschreiben noch beschrieben haben.

10) l. c. pg. 17 f., 49, 56 f., 84, 87, 93, 95, 100, 103, u. sonst oft; zur Verschiedenheit des Transcendenten von allen Bewusstseinsvorgängen überhaupt pg. 18 u. 157.

11) G. Cesca (la relatività della conoscenza pg. 670) hält es allerdings für wichtiger gegenüber der Art, „die die fundamentale Eigenart des Denkens" motiviert, „und von dieser aus die Notwendigkeit ableitet, dass das, was nicht die Eigenschaften der Bezogenheit, Ähnlichkeit und Verschiedenheit aufweist, unerkennbar sei", die Frage, ob das Erkennen uns die Erscheinungen oder das Ding an sich offenbart, zu untersuchen. Wie jedoch zunächst immer eine logisch-psychologische Basis auch für metaphysische Erörterungen notwendig ist, so rächt sich der Mangel einer solchen bei Cesca selber dadurch, dass ihn seine unbewiesenen metaphysischen Voraussetzungen nie zu einer vorurteilsfreien Begründung seiner Thesen kommen lassen.

12) F. Bonatelli, l. c. pg. 17 f.

13) Bain, the seuses and the intellect pg. 321.

14) Wie wir dem Aufsatz R. Ardigò's, l'inconoscibile di H. Spencer e il positivismo entnehmen, greift Spencer, den auch Bonatelli bei dieser Ansicht anführt, zurück auf „un intiero ordine di pensieri reali quantunque indefinibili, che sono affezioni normali dell' intelligenza." Sodann der zweite Grund: „Si dice che non si può conoscere l'assoluto; ma dire, che non si può conoscerlo, è affermare che l'assolute c'è." Dadurch ist zugleich das Absolute dem Bewusstseinsvorgang

gegenwärtig „non come il nulla, ma come qualche cosa“. Dass durch die Verbindung einer Allgemeinvorstellung des Absoluten mit der in der Vorstellung von ihm gegebenen Existenz nichts gethan ist, leuchtet ein.

15) F. Bonatelli, l. c. pg. 17 ff.

16) Ähnlich G. Cesca, der darauf aufmerksam macht, dass durch diese Definition der Erkenntnisakt noch lange nicht der Gewissheit beraubt sei, die ihm doch von Natur eigene. Erkennen und Erkenntnis fallen aber Bonatelli unter der Hand in eins zusammen. Weil er nun weiter in der Erkenntnis, also dem Inhalt rein für sich, die Absolutheit sucht, dieser Inhalt sich aber in lauter Beziehungen auflösen lässt, wobei er diesem Auflösungsprozess nicht einen Ausdruck des Transcendenten als das in jeder Empfindung vergegenwärtigte Absolute entgegensetzen kann, so verliert das Erkennen für ihn seinen Wert als absolutes Erkennen.

17) A. Meinong, Hume-Studien II (zitiert nach der Ausgabe in den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der Wissenschaften, Wien 1883, Band 101) pg. 618 ff.

18) l. c. pg. 737.

19) A. Meinong, über Begriff und Eigensch. der Empfindung, Vierteljahrsch. f. wiss. Philos. 1888 pg. 346.

20) Unter der Voraussetzung der realistischen Ansicht möchten wir auch die Relationsvorstellungen als übertragene Vorstellungen bezeichnen, da ihre Entstehungsweise in der Vergleichung zweier ähnlicher Gegenstände ihren Grund hat, nicht also in einer „objektiven Eigenschaft des Dinges“, da weiter bei ihnen häufig Wortvorstellungen an Stelle der Sachvorstellungen treten. In allen „über die einfache Kenntnisnahme, die kein Urteil ist, hinausgehenden, in Urteil sich vollziehenden Reflexionsvorgängen treten regelmässig übertragene Vorstellungen auf.“ (Uphues l. c. pg. 244.) „Es ist aber zu beachten, dass wir uns einen Gegenstand nicht in einer übertragenen Vorstellung vergegenwärtigen können, wenn nicht durch sie in uns ein Wissen von diesem Gegenstand geweckt wird, als einem irgendwie von dem Gegenstand verschiedenen, für den sie eigentliche Vorstellung ist oder wenn nicht ein derartiges Wissen mit der im übertragenen Sinn gebrauchten Vorstellung verbunden ist.“ pg. 243. Handelt es sich um Wortvorstellungen, die an Stelle der Sachvorstellungen treten, so ist das richtig,

beweist aber nicht die Vergegenwärtigung des Transcendenten in den Empfindungen. Bei den Relationsvorstellungen gilt es natürlich nicht, da diese gar nicht als in diesem Sinne übertragene Vorstellungen gelten. Ihnen liegen ja auch Sachvorstellungen zu Grunde, die mit den Empfindungen zusammenschmelzen in dem Erfahrungsbewusstsein. Sie werden vielfach durch Wortvorstellungen ersetzt, z. B. hellgrün, dunkelgrün — aber sie selbst sind keine Wortvorstellungen.

21) B. Erdmann fasst die Identität als Merkmal, das jedem Gegenstand eigen ist. Da er aber selber zugiebt, „dass sie psychologisch genommen zu fehlen pflegt, da wir mit unserer Aufmerksamkeit auf die besondere Beschaffenheit des Vorgestellten gerichtet, keinen Anlass finden, das allen Vorstellungen zukommende Merkmal uns als solches als konstantes neben den von Gegenstand zu Gegenstand wechselnden zum deutlichen Bewusstsein zu bringen", so sollte man davon Abstand nehmen, sie als „logisches" Merkmal jedem Gegenstande beizulegen. (Logik I pg. 168) dass wir „jeden Gegenstand als das finden, was er ist", ist nie unter Identität verstanden worden. Sodann „höchstens, dass er eine Einheit sei, keine Vielheit, mag man davon (sc. vom Gegenstand) prädizieren. (Meinong, Hume-Studien II, pg. 708, Anm. 1.) Wir müssen vielmehr auf die Identitätsrelationen gehen. In Übereinstimmung mit Meinong fasst Uphues das als „identisch oder dasselbe, was als gemeinschaftliches Relationsglied mehrerer Relationen auftritt". l. c. pg. 125. Das gewöhnliche Bewusstsein versteht unter Identität die Beziehung, in der ein Ding zu verschiedenen Zeiten als dasselbe aufgefasst wird. Dies widerspricht dem strengeren Sprachgebrauch. Andererseits führt sich für uns in diesem Falle die Gleichheit auf Identität zurück, denn was identisch ist, ist nicht das Ding zu dieser Zeit und das Ding zu jener Zeit, sondern das Ding, zeitlos gedacht (von der Zeit können wir abstrahieren, vom Raum im allgemeinen nicht), wie es einmal in dieser Zeit, das andere Mal in jener Zeit erscheint. (cfr. übrigens Meinong, Hume-Studien II, „Identität".)

22) Im weiteren Verlauf der Arbeit ist bei den Relationen immer an die Abstraktionen mitgedacht. Über die gleichwiegende Bedeutung der beiden Meinong, über Begr. u. Eig. der Empfindung pg. 346: „Es giebt Begriffe, deren Umfang

das ganze Kontinuum oder einen Teil in sich schliesst, deren Inhalt aber weit weniger durch Abstraktion als durch relative Bestimmungen fixiert ist, nach denen man im Inhalt eines der subordinierten Konkreta vergebens suchen würde".

23) l. c. pg. 246.

24) Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkt 1874, pg. 182f.

25) C. Stumpf, Tonpsychologie I, Leipzig 1883. § 1, pg. 11.

26) Rezension der Tonpsychologie C. Stumpfs von P. Natorp in den Göttinger Gelehrte Anzeigen 1886, pg. 150 u. 147.

27) l. c. § 1 c.

28) Ähnlich G. K. Uphues l. c. pg. 17: „Eine Vergleichung der Bewusstseinsvorgänge untereinander setzt ferner irgend eine Erkenntnis derselben voraus und die erste Kenntnisnahme kann nicht durch eine Vergleichung vermittelt werden."

29) Uphues l. c. pg. 218.

30) ibid.

31) Die Anhänger der These operieren gerne mit den Gegensatzbeziehungen, aus dem einfachen Grunde, weil es ihnen um die Entstehung des Bewusstseins zu thun ist, die unter der äussersten Spannung und Reizung der Gegensätze vor sich gehen soll. Psychologisch genommen spielen die Gegensatzbeziehungen erst spät eine Rolle und auch dann noch die nicht, die den Ähnlichkeitsbeziehungen zukommt.

32) C. Stumpf l. c. § 1 c.

33) Uphues l. c. pg. 143.

34) l. c. § 1. Ebenso Brentano, l. c. pg. 167: „In demselben psychischen Phänomen, in welchem der Ton vorgestellt wird, erfassen wir zugleich das psychische Phänomen selbst und zwar nach seiner doppelten Eigentümlichkeit, insofern es als Inhalt den Ton in sich hat und insofern es zugleich sich selbst als Inhalt gegenwärtig ist." Diese Aufstellungen sind durch die Grundanschauung Brentanos vom Zustandekommen der Wahrnehmung bedingt. Diese entsteht nach ihm durch das Zusammenstossen von Bewusstsein und immanentem Gegenstand, welche beiden vorher für sich existierten — derselbe Fehler, wie wenn man die Wahrnehmung aus dem Zusammentreffen von Bewusstsein und transcendenten Gegenstand entstehen lässt.

35) Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode von P. Natorp, Freiburg i. B. 1888. pg. 18 u. 17.

36) Dieser Ausdruck setzt natürlich in Gedanken die realistische Auffassung, die reinen Empfindungen, voraus. Da die Apperception die einzig mögliche Form der Erkenntnis ist, so geht auch in Wahrheit mit den Empfindungen keine Veränderung vor. Andererseits verfehlt Stumpf gegen seine eigene These, wenn er die aufgefasste Empfindung als eine verdunkelte und verfälschte auffasst.

37) Meinong, über Begr. u. Eig. der Empfind. 1888 in der Vierteljahrschr. f. wiss. Philos.

38) G. K. Uphues, l. c. pg. 57.

39) l. c. pg. 95.

40) l. c. pg. 56.

41) l. c. pg. 88 u. a.

42) Daher erklärt Uphues, der Ausdruck des Transcendenten sei „mit dem Bewusstsein eins und dasselbe". l. c. pg. 145.

43) l. c. pg. 119.

44) Diese Aufstellungen sind natürlich geradeso berechtigt wie die Brentanos, der das Erkennen aus dem Zusammentreffen vom Bewusstsein und immanenten Gegenstand entstehen lässt. Letzterer wäre der Inhalt rein für sich betrachtet ohne Beziehung auf die Bewusstseinseinheit.

45) l. c. pg. 155, Uphues.

46) Das Erfahrungsbewusstsein erscheint mir nicht als mein Bewusstsein, auch nicht als mein Bewusstsein, da erstens nicht das Bewusstsein von meinem Körper, durch das die Entstehung meines Bewusstseins bedingt ist, da zweitens das, was bewusst wird, nicht das Transcendente ist, auch nicht ein immanenter Gegenstand, sondern seine Bestimmtheit. Man sieht, wie man bei Beschreibung des Bewusstseins immer mehr vom Quantitativen auf das Qualitative getrieben wird.

47) Daher hat man oft gesagt, wir nehmen das Bild zwischen Subjekt und Objekt (Protagoras), Stoff und Form (Reinhold) wahr.

48) Es zeigt sich auch hier deutlich die Verschiedenheit in der Auffassung des Wahrnehmungsvorganges; es handelt sich nicht um Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Wahrnehmungsgegenstand. Diese Übereinstimmung wird nur ge-

sucht bei Bejahungs- (oder Verneinungs-)urteilen, wenn ich gefragt werde oder im Zweifel mich selber frage. Dies ist nur dann möglich, wenn im Erfahrungsbewusstsein getrennt wird zwischen Vorstellung und Wahrnehmung. (So entsteht auch die Evidenz durch eine auf Grund der Identitätsrelation unternommene Trennung zwischen Vorstellung und Wahrnehmung, um beide dann als identisch auszugeben.)

49) l. c. pg. 117.

50) l. c. pg. 116 u. 56.

51) Ich habe z. B. die Farbenempfindung hellgrün, dann ist „hellgrün" die Bestimmtheit der Empfindung, die uns die Farbe vermittelt. Diese ist nicht ohne jene, oder man müsste wieder zur Vermögenshypothese greifen und sagen, das Vermögen der Farbenempfindung u. s. w. sei das Absolute, das seinen Inhalt in den Bestimmungen der Farben u. s. w. erhält.

52) Die Schwierigkeit, die hier zutage tritt, ist eine ähnliche wie vorher bei der Vergegenwärtigung des Transcendenten in den Empfindungen.

53) Die einzelnen Stufen der Entwicklung des Transcendenten haben wir schon vorher angedeutet.

54) Benno Erdmann, Logik I 230.

55) Es fragt sich, wie das Erfahrungsbewusstsein mit den Reflexionsvorstellungen sich associiert. Zur Erklärung muss man von den Klassifikationsurteilen ausgehen. In ihnen füllen sich die Wortvorstellungen mit Sachvorstellungen, die dem Erfahrungsbewusstsein entsprechende Vorstellungen sind.

56) Uphues l. c. pg. 112.

57) Natürlich spielt bei der Objektivation der Empfindungen zu Eigenschaften ihre Lokalisation eine grosse Rolle.

Lebenslauf.

Am 9. April 1872 bin ich Emil Koch geboren zu Wahlscheid, Kreis Sieg, als Sohn des Volksschullehrers Wilhelm Koch und seiner Frau Emilie, geb. Schiffbauer. Den ersten Unterricht genoss ich in der Volksschule zu Velbert, dem jetzigen Wohnort meiner Eltern. Vom zehnten Jahre an war ich Zögling des Realprogymnasiums zu Langenberg (Rhld.); ihm gehörte ich drei Jahre an. Seitdem besuchte ich das Gymnasium zu Elberfeld. Herbst 1890 bezog ich die Universität Halle a. S., an der ich sechs Semester Theologie und Philosophie studierte. Zwei davon war ich Mitglied des Tholuckstiftes. In der Theologie waren meine Lehrer die Herren Prof. Beyschlag, Haupt, Hering, Kähler, Kautzsch, Loofs, Lic. Gunkel, in der Philosophie die Herren Prof. Erdmann, Haym, Uphues, Vaihinger, Dr. Husserl.

Ihnen allen schulde ich Dank, besonders Herrn Prof. Dr. Uphues, der ebenso anregend auf mich wirkte, als auch mit persönlichem Wohlwollen mir entgegenkam.

Ostern 1894 bestand ich die erste theologische Prüfung in Koblenz, im Juni ds. J. das mündliche Doktor-Examen in Bonn.

Thesen.

1. Die Hypothese unbewusst bleibender geistiger Vorgänge ist unhaltbar.
2. Die Evidenz ist nicht Kriterium der Wahrheit im gewöhnlichen Sinn, so dass sie uns etwa der „letzten Wahrheiten" versicherte u. dgl.
3. Die Logik ist keine normative Wissenschaft wie die Ethik.
4. Die Definition der Wahrheit als Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstand bringt nicht weiter.
5. Mit den „Dingen" geht im Bewusstsein keine Änderung vor sich (gegen Stumpf, Tonpsychologie I § 1 a).
6. Die prädikative Zerlegung gehört nicht zum Wesen des Urteils (gegen Erdmann, Logik I pg. 187 f. u. a.).

Inhalts-Verzeichnis.

Einleitung. Seite

Das Relativitätsproblem nach Interesse, Aufgabe und Geschichte . . . . . 5—8

Das Absolute als das Transcendente und die Beweise für dasselbe: Cesca, Bergmann, Uphues . . 8—12

Die Relativität des Erkennens.

1. Darlegungen bei Bonatelli . . . . . 12—15
2. Möglichkeit der Relativität des Erkennens . . . . 15—16
3. Wesen und Bedeutung der Relationen (und Abstraktionen) . . . . . 16—21
   a. Sie machen die Erkenntnis unserer äussern Wahrnehmung zur relativen . . . . . 16—20
   b. Ebenso auch die der inneren Wahrnehmung . 20—21
4. Giebt es etwas Absolutes im Wahrnehmungsinhalt? 21—50
   a. Die Evidenz von der Übereinstimmung des Wirklichen mit der Vorstellung von ihm . . 21—24
   b. Von der „reinen" Empfindung . . . . . 25—43
      α. Als Illustration dazu über die absoluten Punkte . . . . . 27—32
      β. Die Denkfehler, wenn man sie postuliert 32—33
      γ. Ergebnis: Das Erfahrungsbewusstsein ist eine Einheit, man kann nicht von einem für sich existierenden Wahrnehmungsinhalt reden . . . . . 33—40
      δ. Zurückweisung von Einwürfen . . . . 40—42
         1. Über den sog. unmittelbaren Eindruck und die sog. innere Wahrnehmung des Ich . . . . . 40—41
         2. Über die Abstraktionen . . . . . 41—42

c. Die Vergegenwärtigung des Transcendenten im Gegenstandsbewusstsein . . . . . 43—48
d. Abschliessende Zusammenfassung von No. 4: Es giebt keine „Inhalte“, die für sich existierten, auch nichts Absolutes in der Wahrnehmung, das für sich existierte . . . . 48—50
5. Wie kann das Transcendente erkannt werden? . . 50—60
a. Ist die Erkenntnis dem Ding adäquat? (Bonatelli) . . . . . 50—53
b. Ist das Transcendente im „Objekt“ der Wahrnehmung ganz enthalten? (über Objektivation) 53—60

Schluss.

Gegeben ist das Erfahrungsbewusstsein und dessen Mitschwingen bei jeder Art von Reflexion . . . . 60—62